李天命的思考艺术

戎子由
梁沛霖 编





中国人民大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

李天命的思考艺术/戎子由,梁沛霖编.
北京:中国人民大学出版社,2008
(李天命作品集)
ISBN 978-7-300-08905-8

Ⅰ.李…
Ⅱ.①戎…②梁…
Ⅲ.逻辑—通俗读物
Ⅳ.B81-49

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 004988 号

本著作《李天命的思考艺术》是由香港明报出版社有限公司独家授权中国人民大学出版社出版发行中国大陆地区中文简体字版。

朗朗书房

李天命作品集
李天命的思考艺术
戎子由 梁沛霖 编

出版发行	中国人民大学出版社		
社　址	北京中关村大街 31 号	邮政编码	100080
电　话	发行热线:010-51502011		
	编辑热线:010-51502036		
网　址	http://www.longlongbook.com(朗朗书房网)		
	http://www.crup.com.cn(人大出版社网)		
	http://www.ttrnet.com(人大教研网)		
经　销	新华书店		
印　刷	北京温林源印刷有限公司		
规　格	160 mm×230 mm　16 开本	版　次	2008 年 4 月第 1 版
印　张	26.75　插页 2	印　次	2008 年 4 月第 1 次印刷
字　数	216 000	定　价	36.80 元

·目　录·

·导引篇·

·主题篇·

·参考篇·

·附　录·

代 序

教育家的理想在于启发人的思考，野心家的梦想是要取代人的思考。

愚人只知接受思想的灌输，智者则重视掌握思维的方法。

胡乱思索问题，仿佛用蛛网去捕捉风的颜貌一样，终是毫无所得的。

正确的思维方法，就像荒夜里的一盏风灯。

提着自己的风灯，照亮未知的旅途，这就叫做独立思考。

——李天命：《思维方法与独立思考》

编者语

人生在世，思考的重要性毋庸置疑。但是，思考要得其法，才能使思路清晰，灵活敏锐。正如孔子所说：“工欲善其事，必先利其器。”

*

本书基本上包含三个部分：导引篇、主题篇、参考篇。

导引篇的重点在人生哲理——思考人生。

参考篇的重点在宗教探索——思考宗教。

主题篇的重点在思考方法——思考思考。

导引篇





浪荡与沉思

——李天命先生谈经历和思想

□ 周奕辉（《法言》特约记者）

■ 李天命



一、从老人精到学生会会长

□：李先生，从大学时代开始，你即与哲学结下不解之缘。起初你是怎样念起哲学来的？其间曾否考虑过转系或就业的问题？

■：有的人从小就被哲学问题困扰，我属于这一种人。大约五岁的时候，有一次，我独自在街上“流浪”（那时的小孩，能走路的大都会得溜到街上玩，不像现在的小孩子，没有大人陪伴就不准到街上去）。我一面“流浪”一面想：“我是谁？为什么有我？为什么有这个世界？”这样边走边想，“流浪”到灵粮堂（嘉林边道和太子道交界处的教堂）门外，忽有声音仿佛自天上来：“天命！”抬头一看，原来是父亲找我回家吃晚饭。他问我一个人低着头背着双手在街头踱步干什么，我说：“想问题。”然后告诉他我想些什么问题。他一听就哈哈大笑，回家之后把经过告诉妈妈哥哥们，他们听了也大笑起来。那时我只觉得莫名其妙，不知有什么好笑，只是傻兮兮地跟着一起笑。到长大了才明白：原来小孩子想那些问题，可算得是“老人精”（小老头）。

第一次接触到“正规哲学”，是在升上中学以后。在一个下雨天，我走进孟氏图书馆避雨（后来改名为孙逸仙图书馆）。穷极无聊，随手找些书来消遣，偶然拿到一本中译的《哲学概论》，便随意翻阅。虽读得似懂非懂，但有个印象：那些常困扰我的问题大概就属于哲学。

到了中学毕业，懵懵然跟着大家一齐报考中文大学，我报的第一志愿就是哲学。由于不想进其他学系，事实上也想不出有什么其他系好读，于是便在“第二志愿”（那时不设“第三志愿”？）一栏内仍然填上“哲学”（我以前经常忘记要守规则，这时毛病又发作

了）。我从来没有想过要转系，也没有担心过就业前途的问题。在我看来，毕业之后只要不饿死便可以了。倘若志向只在“飞黄腾达”，一开始就不会报读哲学系了。我从小就心高气傲，到大学时期更目空一切，视俗世如无物，自以为凭自己的条件，要是从事其他行业，也能出人头地的。结果念了哲学，那完全是兴趣使然。

□：现在纯粹由于兴趣而读书的人不多，你那个时代的大学生一般是怎样的呢？

■：当时我所接触到的大学生，一般都比较“浪漫”，不那么“现实”，读书多从兴趣出发，追求异性时则往往不顾一切。那时没有现今学生之间流行的那句格言：“不怕她丑，最要紧的是易上手。”我们比较热心于课外活动，比较关心思想、文化、时代、人类前途等方面的问题，虽然每每流于空谈、高调，但如果定要两者择一，我宁取这样的年轻人而不取那些“年少老成”、从来没有傻过也从来没有天真过的年轻人。就以学生会来说，那时的学生会常有多个候选内阁煞有介事地出来竞争，我做会长那一届就须得击败另外两个候选内阁才能当选。但现在的学生却往往因为做学生会工作没有实利可图而组不成阁。今天有不少学生太过势利，缺乏理想。这个评语也许不完全正确，因为他们也有他们的理想，那就是金钱。许多人正是根据这个“理想”来考虑念什么科系的。

二、捣蛋反叛与主动读书

□：你以前读书的态度和方式，跟时下的学生比较起来有什么不同的地方？

■：我做学生时，反叛性很强，经常不守规则。譬如体育，所有大一同学都去修这科，我偏不修。体育老师吴思俭先生年年叫我去上课，提醒我不修体育不能毕业，但我硬要等到大四那年才去修。又如“社会学导论”，那是哲学系学生的必修科，我平时不去上课，要交的功课有几位很可爱的同学替我做，年终考试就不及格。该科老师何太太叫我去补考，我就是不肯去。她很愤怒，说：“必修科不及格不能毕业。”我说：“将来的事将来再算。”幸好世事就是那么巧：到大三时，“社会学导论”不再列为哲学系必修科，否则我能否毕业便很成疑问了。总之，我做学生时经常有捣蛋的倾向，例如考“中国哲学史”不及格，就是因为不好好地去答问题，却去分析、挑剔题目，结果唐君毅老师就给我不及格。

我这种捣蛋反叛的作风固然不足为训，但是现今学生那种太过循规蹈矩的态度也有缺点。今天的学生大都采取“被动读书”的方式，只看学科指定的参考书，甚至只读课堂上抄下来的笔记。我认为做学生时不妨偶尔吹牛、夸大，回到家里便会（便应）心虚胆怯，然后“挑灯夜读”。以前我喜欢硬找一些老师没有讲过的书来念，可以增加吹牛的本钱。分析哲学、科学哲学、存在主义、数理逻辑等等都是这样子开始念起来的。读中大［香港中文大学］的时候，学校根本没有这些课程，我就到图书馆自己找书看。后来进芝加哥大学，数理逻辑是博士班的必修科，我摸到系主任的办公室，要求在课堂外考核我的数理逻辑水平，希望能够破例：免修该科。结果如愿以偿。这得归功于“主动读书”的习惯。

三、留校开新科，留学赌沙蟹

□：传说你在美国念博士时，从没有在学校出现过，却溜到别的地方去了。实情是怎样的呢？

■：我也听过有谣传说我从没有在芝加哥大学逗留过，说我的学位是在拉斯维加斯赌场拿的。其实我是去了加拿大，每逢学期终结要考试就乘飞机回芝加哥，平时则留在加拿大经常赌沙蟹。现任教于香港大学统计学系的吴启宏兄，那时在加拿大念博士，慷慨提供自己的房子做沙蟹战场，常有各路英雄云集。本人大杀四方，正是乐不思蜀。一天忽接到牟宗三老师的长途电话，说他立刻就要退休了，叫我即回。我如梦初醒，论文根本未动工，只好告别战友，把论文高速写好就回香港。算起来，我也并非从没有在芝大出现过，约有两个月的时间是在那里度过的。这点现今在中大任教的几位芝大校友也都知道。

事实上我向来有缺课逃学的习惯。我最反对大学还要点名，硬性规定学生上课，那是侮辱了大学生的独立判断能力。你讲得好别人自然来听，讲得不好就该自我检讨，靠点名来逼学生上课有什么意义？

□：中大一直有点名制度，你那时经常缺课，怎能过关？

■：全赖师长辈宽容，不拘小节。譬如修“中国通史”，那是文学院必修科，我到临近学期终结才去上课，孙国栋先生抽样点名点到我，我说：“到！”全班哄堂大笑起来。我摸不着头脑，不知发生了什么事。后来才知道，原来孙先生每次点名都会抽到我，但每次都无人应，接着他总会停一下，左右望望，今次竟然例外，竟然有人说“到”，同学们就觉得好笑。我缺课这么多，孙先生却是大人有

大量，让我考试及格。

其实我能去考试，还得感谢教务长王佶先生。学期结束时他把我叫去，要替我算一下各科缺席的账。一算之下，缺课缺了100节左右，依校规不准考试。我结结巴巴，心里正盘算着要吹什么牛，他却开口说："下次不可以这样了！"直到如今，我每想起王先生就深感怀念。

□：你读大学时的师长辈与今天大学里的讲师、教授比较起来，其作风或风范有没有什么不同之处呢？

■：今天大学里的教师之中，以下三类人为数不少：一类像小商人，一类像公务员，一类像身体孱弱的退休纪律部队队员，难见有风流人物。我以前遇到的师长辈多温润儒雅的长者。唐端正先生是我的第一位哲学老师，真诚亲切，到现在我见到他仍能感受到他的赤子之心。唐君毅老师和牟宗三老师更是当代大儒，宏博精深，海量汪涵。记得我修读牟老师的"宋明儒学"时，还是一贯作风，经常缺课，临考试的前一天就打电话问他是不是"真的要考试"。他说："当然真的！怎会是开玩笑的呢？"我问可不可以改期，他说："当然不改！"到下学期开课，我缺席如故，同学走来告诉我，说牟老师在课堂上大骂："李天命这个东方阿飞，平时不来上课，考试前一天就打电话问我是不是真的要考试，还要我改期，天下间哪有这样的事！"不过骂归骂，牟老师对我始终循循善诱，悉心教导。他一早已看出我的思想路向和人生态度都与他迥然大异，甚至天南地北，背道而驰，但还是容得下我，兼且用心栽培，这份胸襟人格，实非常人能及，每一想起就使我感动不已。

□：听说在牟先生做系主任时，你以助教身份担任讲师的工作，具体情况是怎样的呢？

■：我进芝大之前，在中大当了一年助教，由牟老师推荐我开两门以前从没有在中大开设过的课程，那就是“高等逻辑”和“科学哲学”。普通逻辑由讲师教，新开的高等逻辑由助教来教，这个责任大概只有牟老师才担当得起，或者说这一“怪招”大概只有牟老师才有功力施展出来。此外他还介绍我到校外课程部讲“语意学”、“分析哲学”和“存在主义”等课程呢。

四、从逻辑到新诗，从飞刀打架到勃拉姆斯

□：分析哲学、数理逻辑等学科与存在主义看起来南辕北辙，你的兴趣应是多方面的吧？可以谈谈你的兴趣吗？

■：许多人以为讲思考方法、数理逻辑等“硬文化”就不能讲文学艺术、人生哲学等“软文化”，其实两方面是并行不悖的。我向来喜欢西方的古典音乐和中国的古典文学，这些兴趣在中学时就已养成。在街外浪荡、赌博、打架，回到家里念唐诗、宋词、古文，或者听拉赫玛尼诺夫、贝多芬、勃拉姆斯……这是我中学生涯的一面。到进了大学，我培养出许多不同的兴趣，比如一方面读分析哲学、数理逻辑，一方面读存在主义、写新诗。以前在《中国学生周报》、《盘古》等报章杂志上写，有个时期且负责编《盘古》的《风格诗页》，近年则在《博益月刊》的《诗叶》上写。

不过写东西只是我人生的一个非常小的部分。我最怕理论繁复而生命苍白。我不喜欢长篇大论“谈”生活，我喜欢充充实实“过”生活。我从来不是书虫，也不属于文人形态，更不属于学究形态。我认为只有蠢材、庸才才会浪费生命花时间去写那些自己心底里也知

道是没有真正价值的、而且也没有人会有兴趣看的、只是以“学术”之名去掩饰而其实转眼就会被抛入废纸桶里的废料。若要做这种蠢事，我宁愿把时间用来嬉戏。

事实上我很喜欢玩，尤其喜欢惊险刺激。至于拍拖（谈恋爱），就更不用说了，相信任何人都会喜欢的。那时除了喜欢这种“活动”之外，我还喜欢飞刀、赌沙蟹、“闸”脚踏车、划艇、爬山、滑滚轴溜冰，等等。其中最喜爱的而且也是最擅长的，就是飞刀和赌沙蟹。以前曾把飞刀的入门手法教过几个哲学系的学生，但他们后来都没有练好，真有点可惜。在我来说，兴趣的多样化是很有意义的：一来兴趣的满足本身就有自足的价值，二来对于我的学习很有帮助。浪荡了一段时间之后，常会心慌起来，特别容易记起“勤有功，戏无益”的古训，这时读起书来就会格外起劲的了。

五、反学术游戏，向下接不向上爬

□：*无论读起书来怎么起劲，你花那么多时间去玩乐嬉戏，会不会妨碍研究工作呢？*

■：什么研究工作！科学家做研究工作是天经地义，那是实学。哲学家搞研究工作是哲学的堕落，那是把戏。**西方哲学家的典范，苏格拉底，他的工作就是思辩，就是思考和辩论。**他搞过什么“研究工作”了呢？孔子、孟子、老子、庄子、释迦、六祖、耶稣、维特根斯坦等人，他们当然有他们的“学”，但那不是现今读哲学的人搞的那种饾饤式的research，不是那种所谓的“研究工作”。这类“研究工作”绝大多数是自欺欺人的学术游戏。英美方面如戴维森

(Davidson)、达米特(Dummett)等人玩这种游戏玩得十分出色，严谨精细，但终归是游戏，碎屑烦琐，迷失了哲学的方向。欧陆哲学方面也往往是玩学术游戏，而且每每玩得非常笨拙，暧昧空洞，不堪分析利器一击，可谓属于九流的级数。至于其他等而下之者，所玩的学术游戏或“研究工作”，则九流也不入，只能算是“伪学术游戏”罢了。伪学术游戏不能与非欧几何之类的“数学游戏”等量齐观，这里不必细论。我们要留意的是，玩这种游戏的人喜欢把“无用”美其名为“纯学术”，以“纯学术”之名去文饰其“无用”的实质。假如要玩这种“纯学术”的话，我看只消随便用左手的尾指的小指甲的一小部分，去逗弄一下，就能玩得很不错的了。

□：*但无论如何，哲学教师不以研究工作来评核，那么可参考什么来决定升迁呢？你怎样看升迁的问题？*

■：依我的理想看，哲学家根本无须理会升迁的问题。他的人生意义绝不在此。理学院、医学院等比较不容易弄虚作假的地方不在此论，就我所知，除了极少数例外，升迁与否一般取决于两个因素：其一是学术游戏或所谓的“研究工作”，其二是人事关系或钻拍工夫，尤以第二个因素为主。以上所讲是否实情，圈内人都心知肚明。

我一向自觉要远离这两个因素。我以前有一叠稿子拿了去友联出版社，有几十万字，那就是牟老师在我的《存在主义概论》的序言里提到的《分析哲学》(逻辑分析和语言分析)。这叠稿子与《存》先后拿到友联，《存》先印了出来，《分》正要付印，我到友联社长林悦恒先生那里把稿子“骗”了回来。台湾《鹅湖》杂志社的一些友人知道此事，多次劝我把稿子给他们拿去印，我一直支吾。这叠稿子和《存》同一时期写。《存》没什么大错，比同类中文书写得较

为清晰有条理一点。《分》所谈的问题属于我的本行，其水平自然比《存》要高，至少思路清晰，有系统条理。我大学时期写的东西都能做到这一步，无须忸怩不好意思讲。许多看过这叠稿子的学生、朋友都认为没有理由不拿去印，一再催问我。现在我可以在这里把原因说出来，同时也算回答了“为什么牟老师写的序言提到的那部书没有了下文”的问题。《分》的付印对于升迁或许有用，对于读者却没有什么用，那就是唯一的原因了。这书印出来会有500多页，若以我近年的语文功力来估计，其真正受用之处5页就能讲完。我最厌恶且瞧不起大而无当的砖头厚书，缺乏诚真，自欺欺人，既浪费自己的生命，也浪费读者的生命。这样看来，《分》即使胜过许多庸书，却仍然属于我厌恶的学术游戏或所谓的“研究工作”的范畴。这叠稿子是不会印出来的了，就让它塞在抽屉底，不再一顾。

至于怎样远离前面所讲的第二个因素，要说简单也很简单，就是洁身自爱，有所不为。知我者都知我平日只跟学生在一起，那是向下接而不是向上爬的路。我自觉地要走这条路。在“分析哲学与科学哲学会议”的大会总结讨论中，刘述先先生说：“李天命是天生的表演者，跟他的学生是最多的。”我嘉许这个观察。我觉得知识分子以年轻人比较纯洁可爱，较有赤子之心。很多人一到中年就易变成老油条。孟子说“见大人则藐之”，老油条未见大人已软，一见大人就可入口溶化。所以最好还是冷眼旁观，保持距离，免受油渍玷污。

□：*你的讲法是否含有《儒林外史》的讽刺意味？*

■：我不知道，也没有读过《儒林外史》。我读过的书很少。我常对学生说《三国演义》必定要读，同时声明我自己还未看这部书。回到你的问题上去，我前面所讲的并非旨在讽刺，而是出于不忍之

心，想指点迷津。我看学术机构里有许多人太可怜了，本已高薪优职，却还要为了职级问题营营役役。升级所加几何？为了这个价钱而栖栖然忙于钻拍，惶惶然不可终日，人的尊严只值这个钱？更可怜的是，有些人甚至还不是为了那一点钱，而是为了心底深处一个自卑感的“结”。原来他们的自信心缺乏了支撑点，既没有学问可凭，也没有其他才华可恃，于是唯有追逐职级，以壮胆色。职级往往只能反映钻拍工夫，不能反映真才实学。但有些人一旦求到了较高的职级，就真以为自己有学问起来了。不过年轻人的眼睛多没有受到污染。谁有才华，谁有实学，谁没有“料”，谁在那里尸位素餐，大家一目了然。既如此，职级的真实意义有多少，也就不言而喻了。

许多读书人原初做学生时心存大志，到后来却忘了本，忘了初衷，忘了最初的志气，反而走到自己做学生时最瞧不起的那条钻营的路上去了。借用一个比较花巧的术语来说，这叫做“异化”，老实点说就是“变了质”。读圣贤书，所学何事？高薪优职，不好好去想想如何把分内工作做好，以回馈社会的供养，却整天忙于营求之事。午夜梦回，扪心自问，能不惭愧？能不汗流浃背？别人以职级来衡量你，是别人没出息，你自己岂能以职级来衡量自己？有自信、有傲骨的人岂会如此自己看扁自己？

讲话一针见血容易得罪人，但我从来不在乎。不在乎就能够挥洒自如，海阔天空。世界这么大，有那么多美好的事物值得追求，何必定要自限于向上爬的窄路，患得患失，还要沿途委屈自己呢？

六、语理分析，角度形上学，禅

□：*李先生，你认为世界上有那么多美好的事物值得追求，你会满足于单单做一个分析哲学家吗？*

■：我不大欣赏当前许多分析哲学家那种钻牛角尖的学风。我不会满足于仅仅做一个分析哲学家，**我只是要把分析哲学净化或"提炼"成为思考方法学的起点或最基本环节，即"语理分析"。这样可以使语理分析不限于用来处理哲学问题，并且免于受到分析哲学作为一个思潮的起落的影响**。可附带一提，语理分析对于思考的训练虽可视为"基础功夫"或"扎根功夫"，不过单有这种方法是不足以解决所有哲学问题的（先决条件不等于充分条件）。例如人生哲学和形而上学，其中有些问题就不是语理分析所能充分解决的。

□：*你有时会给人一个印象，认为语理分析揭露了人生哲学和形而上学里有很多问题都没有认知意义。*

■：没有认知上的意义不等于没有其他方面的意义。即使"人生在世究竟有没有价值？"之类的问题没有认知意义，那也不过是说这类问题不是知识范畴里的问题罢了。认清这点是很重要的，可以避免将这类问题跟知识问题混淆，避免误以为这类问题能用科学方法去解决。

再看形而上学（简称"形上学"），我与逻辑实证论者对形上学的态度有所不同。当卡尔纳普等逻辑实证论者宣称形上学没有认知意义时，他们实质上是要取消一切形上学。但依我看来，有些形上学理论可以当做洞察宇宙人生的普遍观点或角度，而不当做知识，那么就算没有认知意义也无所谓。这类形上学理论就像一套套度量衡系统，虽非知识，但仍可有优劣之分。在这种诠释下的形上学，我

会称之为“观点形上学”或“角度形上学”。一般而言，固然有甚多形上学理论只是文字游戏，但也有不少形上学的言论含有很深的智慧。儒家、佛家、道家的哲学就有这样的智慧。

□：有点意料不到你对中国哲学的评价这么高。有些人从没见过你，只听过你的名字，在谈起你的时候表示，他们对你的第一个“印象”就是“李天命这人很难对付”，意思是说你很容易把别人的言论三两下子分析批驳到体无完肤。他们认为你似乎喜欢恃着语理分析去挑剔中国哲学，跟中国哲学为难。你看语理分析和中国哲学是否不相容的呢?

■：说不上不相容。我看两者反而是相辅相成的，比如，我认为若要具备最完整的哲学训练，就必须包括语理分析和禅——始于语理分析，终于禅（前者根基，后者花果）。

□：你认为禅的精义是什么呢?

■：“应无所住而生其心”（《金刚经》）。

□：就这么一句吗?

■：……

七、守则自决，明智假装，反烦琐主义

□：我们转一个话题。在别人的心目中，你的“招牌”、“商标”，就是思考方法，尤其是思考方法的第一环节“语理分析”。你平日所讲的也是“思考方法”、“分析哲学”、“科学哲学”、“数理逻辑”等课程，很少涉及道德问题。关于道德问题你是怎样看的呢?

■：没有什么复杂高深的看法，要讲也只能很粗浅地讲讲。

我从来不理传统道德规条，通常我只考虑几个简单的理念来做人处世：**第一是爱情，第二是友情，第三是义气和侠义精神**。由这些理念出发，稍经理性反省，形成了一些大体的守则，那就是我做人处世的基本守则了。有些传统道德规条是我同意的，有些是我不同意的，但不管同意不同意，我根本不会理睬那些规条，我只依据自己经过理性反省而确认之为合理的守则做人。这个态度我称之为（理性的）“守则自决原则”。

表面上我有时会向自己不同意的传统道德规条妥协，实际上那只是基于技术性的考虑而作出的假装妥协。比方在一个白痴的国度里，有些规条你认为是荒谬的，但如果不遵守就会被白痴群咬死，这时基于技术性的考虑，你或会暂时表现得遵守那荒谬的白痴规条。这一点可以叫做“明智假装原则”。

□：*只用你所说的那两个原则来看道德问题，会不会有过分简单之嫌呢？*

■：简单是简单，是否过分简单则不能一概而论，要视乎对什么人来讲。有的人喜欢用复杂烦琐的理论去看道德问题，我不属于这一类。我主张“反烦琐主义”。对于我来说，做人通常只需要几条粗枝大叶的守则，甚至光是几条**童子军守则**，如果真能落实履行，就已经是很好的了。有的哲学家爱把道德问题弄成一套烦琐不堪、难以掌握的大系统。倘能诚实不自欺地反省一下，他们该会发现自己做人处世的时候，所援用的实际上还不是那么几个很早已在脑子里根深蒂固的简单观念？

某些人把“谈”道德和“有”道德混淆，以为不谈道德就是没有道德。实则两者明显是两回事。道德谈得太多，反省得太复杂，研究得太精细，反而会令人变得懦弱，瞻前顾后，丧失道德的勇气。

“留取丹心照汗青”的文天祥，柴市砍头，所做的无非是他看见乃义所当为的事，哪里需要先讲一大套伦理学理论呢？

什么是好的，什么是应该的，关于这些问题，**就算找不到抽象的普遍准则，只要头脑清晰，心理干净正常，有相应的常识，那么在具体情境里一般仍是能够分辨有关的事情是好还是不好的，是应该做还是不应该做的**（抑或只是中性的）。通常当我们做了不应做的事，其实我们是知道不应该的，但终于做了，原因并非由于缺乏伦理学理论，而是由于无法克制人性深处的一股非理性的、盲目的驱动力。我自信对这种“人性深处的盲目驱动力”有很深的体验。

八、被踢出校的野蛮人

□：*很有兴趣想你谈谈这方面的经历。*

■：我从小就得父母宠爱，母亲更是溺爱和放纵我。三岁的时候（我的记忆力很奇怪，能清楚记得一岁左右学步时的情形），有一次，姑母（不是父亲的亲姐姐，只是口头认的姐姐）来我家做客，全家围着一张大圆桌子吃饭。我忽然心念一动，有股强烈的冲动要捣乱和破坏秩序，高声说：“妈妈，我要撒一泡尿在饭碗里。”全家愕然，姑母一听就喝打，说：“太不像话了！不打不成！”我听见就扁起嘴巴要哭，妈妈立即说：“好啦好啦，就这一次吧。”我听了即得寸进尺，从椅子爬到桌子上，要“登台表演”。结果不知是妈妈还是谁替我捧着那还剩半碗饭的碗，我就撒了一泡尿在碗里，像菜汤泡饭。到今天兄姐们每谈起这件事，总会笑骂我一顿。记得当时那种要捣乱和破坏的强烈冲动，是无缘无故、突然而来的。这是我第一

次体验到人性里非理性的盲驱力（当时我的思想里当然没有“非理性”、“盲驱力”等字眼）。

我从小就被亲戚和家人（除了父母亲）认为是极度顽劣的，到了中学就变本加厉：打架、逃学、“出猫”（考试作弊）、跟女孩子混……样样皆能。最离谱的时期是中学第四年，上课时无法无天，或作弄他人，或跟老师捣蛋，或蹲在狭长课室最后一排后面的地板上赌“十三张”，下课后或逃学时就在外头浪荡、拍拖、打架……打架又是一种能令人体会到非理性盲驱力的行径。**打架像思考一样，最忌迂腐**。我打架从不迂腐，会利用当时任何能利用的事物。不过我只会盲打：我是指那种全攻、拼命的盲打。有丰富街头打架经验的人都知道，学了一两年套拳的笨人，碰到那种什么套路都不讲、但就是够勇够狠的全攻型拼命打法时，常会手足无措，还未弄清是怎么一回事之前就被击溃。盲辩最蠢，盲打对于一般不是正式拳手的人来说却是最聪明的打法。但无论如何，我总觉得这种打法的背后正隐藏着人类原始兽性的一面。

□：那时你为什么要打架呢？

■：往往毫无道理，有时不外因为瞧着不顺眼。当然，许多人也是瞧我不顺眼的。有一个花名叫“猪肠”的同学，就是瞧我不顺眼，又认为我戏弄他，就暗中苦练器械，要找我打一场架。他跟地理老师的儿子是“死党”，后者又是我的朋友，告诉我“‘猪肠’正在暗里练功，说总有一天要找你打一场”。我告诉他：“‘猪肠’练了功也打不过我。”此事后来不了了之。进了中大后，第一次跟着全系同学到唐君毅老师家里拜年，赫然发现“猪肠”坐在客厅一角，状似主人身份。我轻声问一个高年级同学，才知“猪肠”原来是唐老师的义子。现在我新年给唐师母拜年时，碰到“猪肠”都谈得很投

契，但那次拜年时，我的尴尬大概可以从表情看得出来。

总之少年时荒唐胡闹，到中学第四年学年完结的时候，终被“踢”出学校——被伯特利中学开除。我没读过幼儿园，从小学一年级起就在该校念书，我的姐姐目前还在那里任教，但校方还是认为必须把我开除。转到德明中学之后，仍是以“被记大过”的污点纪录而毕业。

进了中大，起初仍像野蛮人，还未能收敛。刚开学不久，有一次大摇大摆到乒乓球室，见有人在打球，就说“见侵”，意思是说“我看见谁在玩，谁下一轮就得跟在我后面”。打球的人走过来很斯文地对我说，他们过几天要比赛，目前是在练球。我意会到他的意思是不让我加入，于是一言不发就动手拆他们的球网，一面拆一面留意着他们，等他们一有异动我就先发制人。谁知他们都看得呆了，不晓得如何反应，静了一会儿就走到相邻相通的另一间乒乓球室去，跟那边的人不知商量些什么，不久就连同另一球室那批人走回来。我已准备好一见人多势头不对就跑，不料他们却很有礼貌地跟我说：“好的，我们一同玩好了。”

幸好在中大很快就认识了许多非常好的同学，从他们那里渐渐学会斯文。现在回头看自己在“野蛮阶段”的行为，觉得那时自己的身体内仿佛蕴蓄着一股非理性的盲驱力，不时就要爆发一下。记得有一次因小事跟一位兄长辈冲突，就向他挑战“以飞刀决生死”。他不会飞刀，当然没有应战。我那次是摆明欺负人，是最差劲、最可耻的一次。今天借这个机会在此向他赔罪。须知道飞刀不等于流行于酒吧间的飞镖。飞镖只是小儿科，飞刀却是“七步之内，取人性命”的利器。现在每想起荒唐的举动时，就深切感到那种非理性的盲驱力是多么危险可怕。这种盲驱力有时能被压制，有时却无法

压制，就像身体的病有些可以医治，有些却无法医治一样。

这种体验使我对人对己都不苛求。即使辩论时词锋凌厉，那是另一回事。倘若我对某种做法提出不留余地的批判，那不过表示我认为在道理上说是如此。在实际生活中，我对人对己一般都是采取“马马虎虎过得去就算了”的态度的。

原载于《法言》月刊，革新号第一期，1989年6月

从骑士精神到爱情宗教

——《浪荡与沉思》（续）

□ 周奕辉（《法言》特约记者）

■ 李天命

九、宽松原则与大丈夫精神

□：你采取的那种态度会不会扼杀人在修养方面的上进心呢？

■：我并非主张不求上进，只是主张对人对己都要有“同情的了解”，了解到美德的实现每每不是说那么容易的。要有心理准备，常有进两步退一步或甚至进一步又退回原地的情况出现。就算只能进一步又打回原形，那仍然胜于从来没有进过一步。我是一个“宽于责人也宽于责己”的人，**有时做得合乎理想，我认为已是很理想的了**。对人性越有深刻的了解，就越不会对人对己要求过高。人并不是一种时刻不停发光的生物；能够有时发出一点“人性的光辉”，就已经算很不错的了。以上的想法我称之为“宽松原则”，或戏称之为“**有时发光主义**”。

这种“主义”反对过分鞭策别人，也反对过分鞭策自己。鞭策过分，会造成太大压力，以致精神紧张，心理不平衡。倘若不容许有一刻松懈，不放过偶有一点“堕落”，结果不是变得虚伪就是变得疯狂。情意结特多的宗教狂热者和道德狂热者，往往就是这样的人。这类人经常板起面孔，仿佛大义凛然，实则矫揉造作，无趣而难相处，缺乏幽默感。其实人生在世，必须有点幽默的智慧，不要事事“抓”得太紧，有时要一只眼开一只眼闭。约翰逊（Dr.Johnson）有一句话给我很深印象，他说：“先生，上帝他自己不到世界末日，都不审判世人哩。”

□：你这种看法是否对人生抱着一种低调的态度？

■：我的态度毫不低调，如果“低调”是指近年来流行的“真小人意识”和“小男人意识”的话。我很反对这两种性质相近的意识，这些意识以低调的姿态来封闭自己。

对于君子，我们至少应抱着“虽不能至，心向往之”的态度，但真小人却摆明车马做小人，还要以此沾沾自喜。真就是不折不扣，真小人就是不折不扣的小人，这有什么值得沾沾自喜的呢？

至于小男人，则自认窝囊，譬如卖友求荣而不觉羞耻，又如跟女人争“的士”，跟老弱妇孺抢座位，或在公众场合做了尴尬事（比方不小心打破了百货公司的镜子）就不敢面对众人，却转身去埋怨、指责身旁的伴侣……这类行径跟母亲教我的道理恰恰背道而驰。母亲常说：“鬼佬（洋人）讲Lady first，很对。”“要让老弱妇孺。”“大欺负小，非大丈夫也。”“男人打女人，非男人也。”“推卸责任，非好汉也。”妇女解放分子或会指责这些说法有部分包含了男性自大的思想，有封建落后的意识。但我认为那不是男性自大，而是骑士精神；不是封建落后，只是不合潮流罢了。

除了自认窝囊之外，小男人还自认庸陋，拒绝长进：拒绝拓宽思想的视野，拒绝提升生命的境界。这是自甘卑下，同时又像患了自闭症的精神病人，实在可悲可叹。

对于缺乏思考方法训练的人来说，真小人和小男人有一套相当厉害的武器，那就是“老土”、“高调”、“sell”(推销)、“扮演”……这套字眼的滥用。别人一讲理想，他们就说那是“老土”、“高调”。任何人提出深刻的思想或实践高贵的行为，在他们口中都被说成是“sell”自己，或说成是“扮演”角色而已。比如释迦说法、耶稣讲道、爱因斯坦发表相对论，都被说成是“sell自己的一套”。又如苏格拉底、文天祥等不朽人物从容就义，却被描述成为“扮演烈士的角色”。

真小人、小男人在心底里大概也会因自己的肤浅狭隘而感到自卑的，于是就用那套字眼来维护自尊，以此作为“自我心理防卫”的

保护罩。但只要稍有语理分析的训练，要拆穿那保护罩的诡辩性就毫无困难。其诡辩性在于硬把不能称为“sell”的做法称为“sell”，硬把不能叫做“扮演”的行为叫做“扮演”（文天祥“是”烈士，不是“扮演”烈士）……也就是令“sell”、“扮演”等字眼或概念的用法不当地膨胀，犯了“概念扭曲”的毛病。

目前小男人意识和真小人意识在社会上大行其道，但刚才的一小段分析批判已足够将这些意识的保护罩刺破。与这类意识相反的是自强不息的精神和骑士精神，我们可以将这两种精神合称为“大丈夫精神”。

十、浮浅时代与空谷之旅

□：与大丈夫精神对立的小男人意识和真小人意识，涉及流行观念和社会风气。从更宏观的角度着眼，你对整个世界的时代风气或文化趋势有什么看法呢？

■：素无研究，仅有大略印象，粗疏得很。我觉得今天已难见有“精神的贵族”，而“优雅时代”亦已随风而逝。现代社会趋向于大众化、平庸化、肤浅化。人们思想懈怠，灵性枯萎，不了解深刻和高贵。要了解深刻的东西，须有一股透入深层的劲。现代的舒适社会容易使人丧失这种劲。要体验高贵的事物，须有一颗纯朴的心。现代人的复杂机心无法了解什么是高贵。大多数人只能接受浮浅的观念、煽情的口号、不经大脑似是而非的“哲理”，以及随波逐流人云亦云的“共识”。这种思想肤浅、感情表面化的现象，大抵与现代传播媒介的特性有密切关系。一般来说，深刻的思想绝不容易通过

电台、电视等现代传媒来细致表达。特别是电视，往往只能像蜻蜓点水那样给观众提供即食的“文化快餐”而已。

□：*那么你以前为什么又会在电台和电视讲思考方法呢？*

■：可以说是“知其不可而为”吧。不过其后都多次婉谢了这两种传媒邀约讲有关的问题了。电台、电视以普罗大众为主要对象，而群众通常都不会有耐性去尝试了解较深的思想内容的。他们一般只能接受公式化的言谈和作品，只能对简陋的感性刺激和情绪煽动产生反应，其反应每每表现为一窝蜂的倾向——连喜怒哀乐也是一窝蜂的：一窝蜂的赞赏、一窝蜂的责骂、一窝蜂的欢腾、一窝蜂的悲恸……。流行作品的寿命，即取决于群众这种一窝蜂的行径。许多流行音乐只有昙花一现的命运，就是因为流行乐迷的好恶常是一窝蜂的。

面对浮浅时代的浮浅文化，有些人大声疾呼，希望扭转乾坤，我看那恐怕是梦想。有些事情是“不因人的主观愿望而转移”的。尽其在我，尽可能使精英文化得以在文化精英（知识分子）之间流传下去，一脉相承，这才是切实而重要的事。例如诗的精品，永远只能以少数“被选择的心灵”为对象，这是无可奈何的，但也是无须慨叹的。只要想想那种“为工农兵服务”的口号诗是如何的滥劣、虚假、肉麻，就不难明白“以所选择的心灵为对象”的道理所在了。

总起来说，精英文化就像空谷幽兰。从事创造或传播精英文化的人，不妨以孤高自许，也不用害怕别人讥笑你自命清高。此外更须甘于寂寞而切忌不甘寂寞，须知道自己所走的乃是一条只有少数程度较高的人行走的路途。在途经的空谷之中，若偶有相遇，偶有回响，就已经是很值得欣喜无限的了。

十一、武质文化观：悍烈精神暨玉碎原则

□：**从时代风气转到中国文化，就我所知，你从来不谈中国文化的问题，其实你是怎样看的呢？**

■：也是没有研究，仅有一点浮光掠影的印象。依我看，有不少议论千言万语，实质上却不外一句废话或准废话：“中国文化之中好的成分要保留，坏的成分要扬弃；西方文化之中好的成分要吸收，坏的成分要拒斥。”但什么成分是好的？如何有效地吸收？什么成分是坏的？如何有效地拒斥？这才是问题的要害所在。我是外行，不谈这个。现在只提一个不为人注意的观点。

关于中国文化的议论，五花八门，暂且统称之为“文质文化观”。我要讲的观点则可称为“武质文化观”。两者不必互相排斥。武质文化观主张培养“悍烈精神”，详细点说就是主张男人要有悍烈精神而女人要有“贞烈精神”（最好是温柔而贞烈）。如果说这个主张有男性中心的意味，我也不会在此辩论。以下只谈悍烈精神。

孟子的思想即有悍烈精神的底子，荆轲、聂政等刺客和秋瑾、文天祥等烈士则在实践上表现了这种精神。日本武士道所要求的武士，亦有悍烈精神。到了近代中国，这种精神开始丧失。时下在电视上常可看到语调嗲、露女儿态的男性，这大概也是一个征象吧。今天满目所见，许多读书人（尤其中年以后）尽属阴柔怯懦的一类。在人民群众之间，亦流行“明哲保身”的懦夫思想。

懦夫总有懦夫的借口，比如“细瓷不应碰缸瓦”、“君子不吃眼前亏”、“留得青山在，哪怕没柴烧”。这些话本身没错，但常被用做“没有种”的遮羞布。针对这点，我主张：在维护重大原则时，细瓷不惜碰缸瓦。

举例说明，譬如在繁忙的车站上，有人公然非礼女性，却没有人敢出面制止，那些旁观者事后还振振有词，说“细瓷不应碰缸瓦”。色狼敢公然非礼，正是因为看透了人的这个弱点。我如果遇到这种事情，一定挺身而出，决不会做缩头乌龟。

□：倘若色狼身怀利器呢？

■：别人总有可能身怀利器。如果由于这个可能性而不出手制止，那就永远不会出手制止。若因出手制止而送命，自叹倒霉就是了。袖手旁观的人如果讥笑这种死法是“匹夫之勇”，那不过表示他们不知惭愧，怯弱自私罢了。因见义勇为而死，这种行动有极其重要的原则性和先例作用。当越来越多的人有见义勇为的行动时，公然非礼女性的事就会大大减少，或甚至完全不会发生了。

见义勇为的行动每每需要有悍烈精神为后盾。除了这个作用之外，悍烈精神相信还可以对治不少知识分子的病态心理。有类猥琐闪缩、思路纠缠不清的知识分子，想法古古怪怪，性格怯弱多疑，才短心头高，一大堆情意结。这类人往往反省过度，看事情看得太过复杂，喜欢化简为繁，无中生有。遇到不肯反省的学生，我会劝他们多些反省。但遇到过分反省的学生，我就会劝他们思考时要干净利落，不要胡思乱想，反反复复，作茧自缚。**善于思考的人绝不是整天翻来覆去不能放下的人。过分反省恐怕是自恋狂或至少是太过自我中心的表现**，就是把自己的事情看得太重：太细心注视自己的感觉，注视自己的表现，注视别人怎么看自己。这种人特别喜欢表露自己的痛苦。**他们也许真的特别痛苦，因为他们整天注视自己的痛苦**。他们管这个叫“深度”，那其实是心理病。

诸如此类的病态心理相信可借着培养悍烈精神来对治。实情是否如此，则有待心理学的研究。不过至少可以这样断言：我从没见

过性格悍烈的人有以上所说的那些病态心理的。

最后要讲的是，我认为悍烈精神极有助于防止被奴役。一个“肯拼”的民族，除非心甘情愿，否则对内不会被独裁者奴役，对外也不会被敌人奴役。只要通过教育培养出“人不犯我，我不犯人；人若犯我，我必拼命”的观念，建立起“宁为玉碎不为瓦全”的民族原则——且称此为“玉碎原则”——那就没有敌人敢来侵略的了，因为那是非常划不来的。

□：碰到敌人太强时，你说的“玉碎原则”会不会导致亡国灭族呢?

■：就算玉碎而亡，也自有悲壮庄严在。一个窝囊的民族，纵能屈辱偷生，也是虽生犹死。反之，为了重大原则而壮烈牺牲的民族，即使亡了，用一种“玄”的方式来说，其民族精神还是长存天地间的。

但以上只是作了最坏打算的讲法而已。实际上，战争的发动通常基于利害的权衡，无人会愿意发动一场已预知没有收获的战争的。当敌人考虑到我们那种“战剩一兵一卒也不肯投降”的民族性，考虑到我们那种“一到绝境就来个玉石俱焚，两败俱伤，与汝俱亡”的打法时，是不会愿意付出庞大代价去换取一片焦土的。可见玉碎原则其实是非常有效的国防原则。其要旨在于：置之死地而后生。

总结而言，我认为一个民族最重要的是培养起理性地独立思考的能力，以及悍烈的精神。刚才只谈到后者，前者则在我有关思考方法的著作里谈及。当国人能在理性思考的基础上表现出悍烈精神的时候，这个民族就露出曙光了。

十二、基点哲学（1）：事件实在论

□：谈过文化问题后，可以讲讲你的哲学吗？你的哲学发展有哪些阶段呢？

■：大体上既没有发展，更没有阶段。我从小已隐约有些基本的人生观念和形上观念，到大学时期就成了形，构成了我的思想核心，此后可以说是始终如一，也可以说是没有发展，毫无进步。

□：你关于思考方法的见解已在多处地方发表过，这里谈谈别的话题，请你介绍一下你的形上观和人生观好吗？

■：不太求严谨的话，可以随便谈谈。以下要讲的思想，姑称之为"基点哲学"。这种哲学在我的实际生活中是极为切实受用的，它构成了我人生的思想凭借。它是基础、起点，由此出发可以通向（至少无碍于我们去接受）古今任何有重大影响的哲学思想（儒、释、道、耶，等等）的全部或局部。现在我要讲的是基点哲学的三个中心环节，其他留待以后适当的时候再谈。

我们可以将人的一生了解为他的全部历史，那是一系列事实的总和。事实是绝对稳固、绝对可靠的。以登山为例来阐明我的意思：当我们登上山顶然后启程回家时，我们会走下坡路，可是"我们曾到过山巅"这个事实是不会在归途中变成虚假不实的。概括而言，一切事实，即一切发生了的事情或事件，都属于永恒的存有，也就是说，是永远真实、永远存在的，不会因为已成过去而变得不真实、不存在。我把这个论断名为"事件实在论"（Event Realism）。

多年前在分析哲学的课堂上，我又将事件实在论叫做 Event Point of View（事件观点）。我读大学时所发表的诗之中，有几首即表达了这个观点。这观点的详细论证要用到语理分析，且牵涉到

相对论的“时空四维连续域”的概念。这些不打算在此铺陈出来了。这里单单指出建立事件实在论的主要关键，那就是：**“物件”是无常的、可毁灭的，但“事件”则是恒常而不可能毁灭的。**试比较油画《蒙娜丽莎》（那是一个物件）和“达·芬奇创作了《蒙娜丽莎》”（那是一个事件）。《蒙娜丽莎》这幅油画终有一天（哪怕是千万年后）会毁灭，然而“达·芬奇创作了《蒙娜丽莎》”这个事件就永远不会毁灭——**比方一朵花可以被捏碎，但“那朵花在某段时间里嫣然绽放”这件事则是不可能被“捏碎”的。**

□：事件实在论有什么重要性呢？

■：有极其根本的重要性，能点出存在的真实，对治虚无的人生态度。几乎人人都会担心将有一天要失去所拥有的东西，因为看来没有任何东西是永恒的。繁华过后，转眼又是荒凉。任何物件都会毁灭，名誉、地位、权力、财富都可能失去，最爱的人也总有一天会离开这个世界，自己的生命也有完结的时刻。一旦认为没有东西能够长存，一切终归无有，人就会生出空虚无常之感，产生焦虑不安之情，觉得一切都像镜中花、水中月，如幻如化，尽是过眼云烟。诗人墨客，伤春悲秋，所伤悲者，就是无物可长留。李白说：“夫天地者，万物之逆旅；光阴者，百代之过客。”苏东坡说：“大江东去，浪淘尽、千古风流人物。”莎士比亚通过麦克白（Macbeth）之口说：“Out, out, brief candle! Life s but a walking shadow...”这些都含有无可奈何的伤逝之情。但问题是：真的一切皆不可得，无可把握，到头来一场空吗？当曹操写出“对酒当歌，人生几何，譬如朝露，去日苦多”这千古传诵的名句时，他似乎只看到如同朝露的人，却忽略了“我曾对酒当歌”这件事的永恒不灭性——**事件一经发生了，就构成了宇宙或永恒存有的一个组成部分。**

□：你的说法和佛家的说法是否尖锐对立的呢？

■：并无尖锐对立，不过大家的着眼点确有不同。**佛家断言一切因缘和合的"物件"都是"空"的，我则断言一切发生了的"事件"都是"有"的。**你如果只见物件的"空"，就易生无常之叹。但如果换一个角度，着眼于事件的"有"，那就可以把握到历史的恒存了。

就以"活过，美过，爱过"来作一申述。基督教的《圣经》说："人为妇人所生……出来如花，又被割下；飞去如影，不能存留。"我们都不能长生不老，可是"我们曾经活过"这一事实却是"长生不老"的（比喻之言，不赘）。又如美人迟暮，绝色不再，然而"她曾是美人"这个事实则是永远不会"迟暮"，永远不会磨灭的。最后一个例子，纵使你最爱的人变了心，或患了失忆症，或者离开了这个世界，但**如果你们曾经相爱，曾共同度过一段最快乐的时光，那么就连上帝也无法"抹掉"这些事实**，即无法使得已发生了的事件变成没有发生——"事件发生了，并且没有发生"这个命题根本就是自相矛盾的。换句话说，"两人曾经相爱，曾共同度过一段最快乐的时光"，这些事实是绝对保险、不可能被"取消"或"收回"的。**事实一成永成，一在永在。**过了一天，就有了一天，直到永远。简言之，发生了的事件是永恒存在于宇宙之中的。

十三、基点哲学（2）：九一主义

■：基点哲学的另一个环节叫做"九一主义"。

□：这听起来是一个很新奇的名称。

■：这个名称跟我的童年经验有关。我念小学二年级时，考了平生唯一的一次第一。在结业礼中，校方宣布我考第一，我还弄不清是怎么一回事，坐在两旁的同学就推推拉拉的，把我“逼”了出去。领回来的奖品是一支牙刷和一个漱口杯。那时香港社会还比较穷，对于普罗大众来说，漱口杯是很有用的物品，可用来漱口、喝茶、吃粥、浇水。回到家里，父亲略去漱口杯不提，只是笑我：“一定是牙刷仔了，所以学校奖你一支牙刷。”（在粤语里，“牙刷仔”的意思就是“口气大、自认为了不起的孩子”。）到升上三年级，学期结束时考了个第九，回到家里父亲又笑我：“考第一或考第十都无所谓，你却偏偏考第九。你知道吗，九就是狗。哈哈哈哈……”（粤语里“九”、“狗”同音。）我并不觉得“九就是狗”有什么好笑，不过却由于父亲的那一番话而“苦思”了一段时间。“苦思”的结果就是想到：“我考了第九，固然就没有考到第一，可是考第一的人也考不到第九。这就是当我考第九而别人考第一时，**我虽然没有别人的第一，但是别人也没有我的第九。**”

这个看法从此在我的思想里扎了根。到我的词汇有了“主义”一词以后，我就把这个看法所涵的态度名为“第九第一主义”，简称“九一主义”。

□：九一主义是否等于阿Q精神？

■：全然不同，两者绝不能混为一谈。阿Q被人打时就说“儿子打父亲”，这种虚妄的自我安慰无非是歪曲事实的幻想。但九一主义并没有歪曲事实，反能提醒我们注意某些常被忽略的事实。当A考第一而B考第九时，“B没有A的第一，但A也没有B的第九”，这一点刚好就是事实。

□：九一主义对于人生在世有什么作用？

■：九一主义有助于悟出平凡的不平凡。我因为九一主义而从此没有自卑过。自卑是一种很普遍的心理，同时又是很深层的、影响巨大的心理。不要轻看这种心理，那是人性之中十分可怕的一种情意结，许多人一辈子都摆脱不了。**很多行为表现出来千奇百怪，归根结底原来都是自卑情意结作怪**。有的人由于头脑不如人而自卑，有的人由于没有学位而自卑，有的人由于事业无成而自卑，有的人由于其貌不扬而自卑……要化除种种自卑，九一主义是一个非常有效的态度。只有当自卑感化除净尽以后，人的行为举止才能不卑不亢，恰如其分。

□：*九一主义会不会使人故步自封呢？*

■：这要看你能不能善用它了。如果抱着以下的心态："故步自封者固然没有勇猛精进者的人生，但勇猛精进者也没有故步自封者的人生，所以无谓勇猛精进。"那么自然就会故步自封。但如果以九一主义来唤醒自觉：自觉自己的"唯一性"和"我性"，以此为底线，由此出发，勇猛精进，自强不息，那就完全不会故步自封了。

十四、基点哲学（3）：爱情宗教

■：最后可以在此谈谈基点哲学的再一个环节，那就是爱情宗教。"宗教"一词，在这里取"终极信仰"之义。在这个意义上，**我是一个教徒，我的宗教就是爱情**。这爱情宗教的"教义"，包含三个成分——

(A) 真爱的界定

这里所说的“爱”，是指爱情教徒所理解的最真实的爱情，可称之为“真爱”。我们所爱（指“真爱”，下同）的人是我们自己的一部分，而且是（1）最重要的、（2）相依为命的、（3）绝对独特无可替代的部分。

先看第（1）点，当我们能够毫不犹豫为了所爱的人而牺牲自己——牺牲自己的身体，牺牲自己的事业，甚至牺牲自己的名誉、自由和生命时——那就很清楚地表明了：所爱的人正是自己最重要的部分，比自己的身体、生命等“部分”还重要得多。

至于第（2）点，我认为**爱的本质就是重遇自己另外的部分**。真爱就是重遇——这在古希腊是神话，在我则是宗教信仰。走遍天涯海角，历尽无数轮回，仍寻找不到自己另外的部分，那是最可哀的。**许多人在世上仓仓皇皇，东寻西找，就是要重遇自己另外的部分。**人只有在重遇自己另外的部分之后，才算完整。在此情况下，**爱是最根本的相依为命——在茫茫宇宙间相依为命。**

再看第（3）点，那可以借着一件童年往事来说明。有一次母亲买了一支塑料玩具枪给我，我顽皮成性，不久就把玩具枪弄破了，断为两截。我大哭起来，母亲百般安慰，说要给我另买一支相同的，但我仍然大哭。于是母亲就说要买一支比原初那支更好的枪给我，但我依然狂哭不止。到现在还清楚记得：那时我伤心极了，觉得无论再买什么枪给我，都已经不可能是原初的那一支枪。新买的是否比原初的更好，此非问题所在；问题所在就是我忽然惊悟到其他玩具枪都不可能是原来的“那”一支，惊悟到“那”支枪从此是不能复得的了。我伤心哭叫：“我要回‘**那**’支枪！我只要回‘**那**’支枪！”家里的人都认为我蛮得不可理喻，结果当然不了了之。你如果了解

“我只要回‘那’支枪”的意义，那就不难了解前面所说的“绝对独特，无可替代”的意义了。

(B) 爱情形上学

真爱有永恒不变的一面。情深爱笃的人，若碰到所爱的人变了心，会觉得一切都破灭了。爱情宗教的信徒更进一步，认为纵然只是自己变了心，也等于一切破灭，因为，如果连最真实的爱情也不可靠的话，天地间还有什么东西可靠呢？不过爱情宗教所指向的爱情是有永恒不变的一面的。一般人所了解的爱情，往往不外一种心理层面上的感觉，这种感觉并无恒常性，比如会由于相处日久而生厌倦。但我所了解的爱情，虽然包括了感觉的一面，却并不止于感觉的一面，而更是一种形而上的关系。所谓“形而上”，在此意指那种关系的永恒不变性。

这种爱情最初发生时，固然可能只是由于一些经验的因素，例如机缘（偶然的相遇）、外貌、神态、学识、智力，乃至名望、地位，等等，然而这些因素只像桥梁，其作用只在于使人能够到达彼岸。桥梁本身不是爱情之所在，彼岸才是爱情之所在。

有的人以为真爱的发生必须是纯粹的、无条件的，即不因任何经验条件（外貌、思想、性格等等）而发生，但这是不切实际的想法。如果撇除了外貌、思想、性格等因素，我们最初为什么会爱上某个人而不是另外的人呢？不过，另一方面，如果以为爱情的维系只能靠经验条件，那却是肤浅的俗见了。从爱情宗教的观点看，我们可能由于（比如）对方的外貌而产生爱意，然而一旦真正爱上对方后，即使最初引起爱意的外貌条件改变了，譬如因为年华老去而改变，真爱还是不会因此改变的。这种真爱的出现，要经过“肯定、

确认对方是自己最重要的部分”这一关。由这“肯定”而创造出来的关系，就是前面所说的形上关系，即那种永恒不变的爱情关系了。

□：你所讲的“爱情关系”是极高的理想，在现实世界中有没有可能存在呢？

■：只要想想刚才提到的“因外貌而产生爱意，但直到年华老去而仍然爱情不渝”的真实事例，就可明白我所说的那种爱情关系并非子虚乌有的了。**最可贵的爱情是始于经验条件而成于形上关系的。**

有些人不幸没有机会遇到这种爱情，那是人生最大的无奈和遗憾。也有些人是根本不可能有这种爱情的，因为他们永远以自己为最重要，他们最爱的就是自己。这种人在爱情上是无能的，他们可称为“不能去爱”的人。当这种人听到“爱情宗教观”的时候，也许会嗤之以鼻，认为那是天方夜谭，但这不过是因为“不能去爱”的人永远无法了解真爱是什么罢了。

爱情宗教的“教义”的最后一个组成部分就是：

(C) 爱情人生观

真爱是至高无上的，在这种爱情中，关于死亡和生存意义的问题（**死与生——人生哲学两个最重大的问题**）都可以基本上得到解决。

先谈死亡的问题，所谓“千古艰难唯一死”，但人终有一死，每个人自懂事以来，便受到死亡阴影的威胁。人们平时埋首于琐事之中，暂时忘却死亡的威胁，但死亡就像躲在暗角里的幽灵，当我们静下来独对天地的时候，就溜出来骚扰我们。死亡的问题，是许多哲学家最感困扰的问题。哲学家对此问题的“解决”，每每陈义过高，难以落实。例如以“天人合一”、“以天地万物为一体”来解决

死亡的问题，对于凡人来说，恐怕就有陈义过高之处（你真能凭着“天人合一”的修养而克服对死亡的恐惧吗？）。与此不同，我对死亡问题的处理，不是从伟大堂皇的理论出发，而是以真实可把握的爱情为基础的。我的看法可分三点来说：

第一，爱情宗教的信徒，很自然地相信：**“但教心似金钿坚，天上人间会相见。”**这句话当然不是科学论断，而是一种最坚定的信仰。这种信仰虽不能由理性证实，但也没有违反理性，正合乎“纯粹宗教信仰”之义。

第二，当我们想到连自己至爱的人、比自己重要得多的人也终有一天会通过“死亡之路”的时候，我们还有什么理由不能接受“殊途同归”，还有什么理由要害怕走同一条路呢？

第三，纵使撇开以上两点不论，纵使人死如灯灭，这仍然不能改变“我们已在茫茫宇宙中有幸相遇”这一永恒的事实（可参考事件实在论）。苟能相遇，那就不枉此生。一旦相遇，刹那就是永恒。经历了最深的爱，那是人间至福，其他一切已可有可无。人生至此，应已无憾。这真可以说是“生死安足论”了。

谈过死亡问题之后，现在看看生存意义或人生意义的问题。对爱情宗教而言，**一朝经历真爱，人生就在最基本的层面上圆满了。**

□：这个想法会不会以儿女私情去排斥人生之中其他一切重要的事情呢？

■：“儿女私情”一词含有贬义，不能恰当地表达我所说的爱情。这种爱情不必排斥人生之中其他重要的事。比方说，两人之间有真爱，互以对方为第一重要，同时又一起殉道，或者为国捐躯，或者做其他人生之中重要的事情，这都没有任何矛盾。真爱令人生基本圆满，这并不意味着其他任何事情都不值得做，并不排斥在真爱

的基础上开展多姿多彩的人生。

对于爱情宗教的教徒来说，人生最大的意义就在于寻得真爱，最有意义的一生就是遇到这种爱情而度过的一生。这种爱情的价值是自足的，而且胜过天上人间一切事物的价值。为了这种爱情，金钱、权力、名位等等都可以放弃。贪慕虚荣的人是不容易有真爱的，心志不坚的人更难有这种爱情。至于性情凉薄或自私自恋的人，则不可能有——也没福分有——这种爱情。

总括言之，爱情教徒既可以为爱而死，同时也是为了爱而生。由这种爱出发，扩而充之，可达于博爱，此问题不在这里谈了。西方人有一首著名的短诗说："生命诚可贵／爱情价更高／若为自由故／两者皆可抛。"但依照我的价值次序，我会改为这样说：

生命诚可贵
自由价更高
若为爱情故
一切皆可抛

最后那两句可视为爱情宗教的座右铭。此座右铭的精义在于表示：在至高无上的真爱面前，祖宗不足法，人言不足畏，上帝不足惧；为了爱情，纵上刀山、下油锅、堕十八层地狱也丝毫无悔。这就是爱情教徒的"爱情三昧"了。

□：听君一席话，胜读十年书，这不是客套语，而是肺腑之言。很谢谢你接受访问。

原载于《法言》月刊、革新号第二期，1989年7月

与李天命博士谈思考方法

香港中文大学《学生事务》编辑部



香港的中小学教育，一向被人诟病为“填鸭式教育”，但中文大学哲学系讲师李天命博士指出，如果“填鸭”是指多背书的话，则这种填鸭其实是颇有营养的。在他接受中学教育的年代，无论是中文还是英文的文章都比现在背得更多。虽然背的时候未必明白，但对日后中英文的表达能力却有很大的裨益。反过来说，如果“填鸭”是指缺少思考及独立探索的机会，则这的确是教育上的一种不良现象。譬如学生死背老师所讲的笔记或老师所猜测该年会考、大学入学试题目的“标准答案”，这些都会窒息学习的兴趣和发展。因为一方面学生的注意力被迫单单集中在有关考试的题目上，规限了学习的兴趣；另一方面，在回答各类问题时，亦只能以老师所给的“标准答案”为依归，局限了个人发展和独立思考的机会。事实上，这些情况所造成的影响已表现在很多大学生的身上。例如同学在回答试题时，严重缺乏组织能力，大部分试卷在文字和思路上都不够清晰，老师只有尽力去猜测同学要说些什么。这跟学生在中学时期缺乏独立思考和语文组织的训练，实有直接的关系。

一、表达能力的训练

李博士指出，表达能力的好坏主要取决于语文及思考两方面。要训练出良好的表达能力，在语言文字方面，有一个古老而有效的方法，就是多背诵或精读好的文章。现时的年轻人花太多时间在电视、收音机和报章上，好的文章是甚少在这些地方出现的。至于思考方面，要有正确的思考方法，通常需要接受基本的课程训练。在香港现行的教育制度下，中小学几乎没有思考方法的训练课程，大

专亦少有这类安排。这似乎反映了**教育当局有一个很奇怪的假定，就是认为思考有异于中、英、数、理等学科，是不用经过学习和训练的**。但其实有很多思考方式是不正确的，而正确的思考方法则每每需要学习才能得到。李博士建议，最好在中学开设一些初步的思考方法课程，教授较浅显的原理，大学亦应将之列为必修科。因为，思考与教育有特别密切的关系。宣传是要代替宣传对象去想，希望对方不加思考而完全接受；教育却是要启发受教育者去想，希望学生经过自己的思考才决定要不要接受。在这种情况下，教导学生正确的思考方法就显然是十分重要的了。

二、思考方法提要

谈到思考方法的内容，李博士表示，思考方法学所包含的项目，主要为语理分析、逻辑方法、科学方法和谬误剖析。语理分析的要务在于厘清问题、思想或概念；逻辑方法的首要功能在于审核论证是否正确；科学方法旨在提供一套可借以获取或判辨经验知识的程序或法度；而谬误剖析则为以上三项的引申及补充，其作用在于将通常碰到的错误思维方式加以界定和归类，俾遇到时容易指认出来。在这四项之中，“语理分析”是最基本的，它的运用能使我们弄清楚所思考的问题究竟问些什么。如果思考或讨论时连问题也不清楚，那就根本无法有效地进行下去。“谬误剖析”则往往是最实用的，使我们在思考、讨论时能够避免思维错谬。譬如有些人在讨论的时候作人身攻击，诉诸不相干权威，或说一些与论题无关的话来回避问题，这都是违反了思考和讨论的正确原则的。

三、独立思考与个人理想

关于个人理想或人生目标，我们又该如何去想呢？李博士指出，在中学阶段，学生大部分时间都在不断接受各样的资料，比较少有反省的机会。但大学教育的方式不同，课堂上讨论以及课余跟同学交流的机会都较多，很适宜思考人生路向之类的问题。不过，我们要知道，这类问题的性质与科学问题不一样。科学问题有客观或近乎客观的答案，而理想、人生意义等问题则不能经由证据来证明答案。（当然，这不表示那是任意或毫无基础的；我们对这些问题的看法，都会受到个人的经验、背景及学识等因素的影响。）同时，这类问题又是别人不能代替你去回答的。在科学上，我们可以分工合作，例如建筑学所引用的物理学原理，早经物理学家实验证明，无须建筑师自己再去验证。但关于人生意义等问题的答案，我们却必须由自己去思索。大学教育的一个目标，正是要帮助同学去建立自己的原则和理想。

最后，李博士强调，要确立目标、原则，最要紧的是具有独立思考的能力。（这不等于标新立异，故意反传统，刻意与别人不同，而是要培养自己掌握一套正确的思考方法。）举例来说，社会上有很多"社会游戏"遵循着既定的规则，比如香港人普遍以金钱数量来衡量成功的程度，但这些规则不一定是对的，我们应通过自己的思考反省加以检查，然后才决定接受抑或拒绝，甚至可另立理想和标准。因此，最重要的，还是在于会运用正确的思考方法去进行独立思考。

原载于《学生事务》，第十六期，1983年9月1日

李天命博士论思考的关键

香港中文大学开放日哲学系筹委会



在目前的教育制度下，思考方法在中学课程里可说是受到忽视的，一般比较正规的思考方法训练要在大专教育之中才可获得。本“中文大学开放日哲学系筹委会”特请得李天命博士就有关问题作一简短的访谈。

李博士指出：思考约略包括两个大类，一类为批判思考，即判别真假、判别是非对错的思考；另一类为创意思考，即提出新意念的时候所进行的思考。人类的生存有赖于确当思考。如果混淆了真理与谬误，不懂得如何分辨是非对错，比如以为毒药可吃，有益身体，那就会危害生存。若连生命都失去，便谈不上创造或发明了。就此而言，**批判思考是基础，创意思考是次一步（进一步）的事**。一般思考方法的课程，所讲的主要是基本思考方法，即批判思考的方法，那是有其合理根据的，就是要“先学行，再学跑”。

我们问李博士，思考方法的课程是否应提早在中学阶段就设立，李博士的回答是肯定的。他认为可在中学高年级的课程之中加入一些基本思考方法的教材，使中学生在进入大学时较容易适应，同时又能让那些没机会进大学的中学生有机会得到思考方法的训练，增进独立思考的能力。

我们又问李博士，在香港面临“九七回归”的情况下，思考方法是否有特别重要的意义。李博士说，思考方法的重要性并不限于目前的特殊环境，而是有其普遍意义的。现代人倾向于民主，那是历史潮流，而民主的一个要素就是议会政治。辩论、议事论事，这属于议会的特性和本质。如果人们缺乏判别是非的能力，没有独立思考的方法装备，那么就算有代议制度也只会徒具外表，流于形式而没有多少实质的作用。

既然思考方法这么重要，我们就请李博士讲一下基本思考方法

的关键要点。李博士指出：最重要的莫如晓得恰当提出**“是什么意思？”**和**“有什么理据？”**这两个（两类）问题。要判别一种思想或一个言论的是非对错，首先必须知道那思想或言论是什么意思，然后要弄清楚那思想或言论有什么理据。当然，有关“意思”和“理据”的问题，不可漫无分际地胡乱提出。如果意思已够清晰了，便无须再问“是什么意思”。如果理据已够确凿了，便无须再问“有什么理据”。但另一方面，只要不是吹毛求疵，那么，善于提出“是什么意思？”和“有什么理据？”这两个问题，养成了问这两个问题的思维习惯，也就是培养起一种**“批判思考的警觉性”**——这可以说是学习基本思考方法最重要的关键。

原载于1990年香港中文大学开放日《哲学系展览资料册》





主题篇

思维方法与独立思考

——《思考与心魔》前奏

李天命

一切革命首先不外是盘踞在一个人心中的一种思想。

——爱默生



序

教育家的理想在于启发人的思考，野心家的梦想是要取代人的思考。

愚人只知接受思想的灌输，智者则重视掌握思维的方法。

胡乱思索问题，仿佛用蛛网去捕捉风的颜貌一样，终是毫无所得的。

正确的思维方法，就像荒夜里的一盏风灯。

提着自己的风灯，照亮未知的旅途，这就叫做独立思考。



第Ⅰ部（本论）：语理分析

在生存竞争之中，生物能够存活下去的一个必要条件就是：有办法找到食物，同时避免成为别人的食物。

人既没有飞鸟的双翼，也没有狮虎的爪牙，可说只是一种十分脆弱的动物，但在弱肉强食的自然界里，却能脱颖而出，成为万物之灵，所靠的是什么？所靠的主要就是其思考的能力。

人类最可贵的能力之一，就是思考的能力。思考能力最奇妙的特性之一，就是能够对思考加以思考。对思考加以思考的最重要成果之一，就是关于思考的方法学了。

以下从“思考方法学”之最基本的部门开始讨论。

一、思维利器：方法学第一环

语言是思考的主要工具，而且不仅仅是思考的主要工具。从宣扬主义到扯东拉西，从制宪立法到山盟海誓，都有赖于语言的使用。没有语言，我们的世界会变成什么样子呢？

没有语言，我们就不能说谎，不能谩骂，但也无法讲真话，无法讲笑。没有语言，我们的世界就会变得像一个死寂的幽灵之域（假定其中的幽灵都是哑鬼），同时人类就会像其他动物一样，难以将一代一代的经验与智慧累积下来，传诸后世。没有语言，就不会有哲学和宗教，不会有苏格拉底的对话、孔子的教诲，释迦也不能说法，耶稣亦无法讲道。没有语言，就不会有数学、物理学、医学、工程学等等，亦即就不会有科学；而且也不会有诗歌、散文、小说、戏

剧等等，亦即就不会有文学。在个人方面，没有语言就没有思考，至少没有绝大部分的思考，或至多只能有极其原始的思考。在人与人之间，没有语言就没有意念沟通，至少没有深入精微的意念沟通，或至多只能有非常简单的意念沟通。一句话，没有语言就没有今天的文明与文化，而人类也不会有目前的物质生活和精神生活了。

以上所述，可以表明语言是何等重要（**最主要**）的一种思考和沟通的工具。然而很多人不但没有善用这件极为可贵的工具，反而把它糟蹋，妄用滥用，甚至诡诈使用。比如歪曲词义，吐语暧昧，故弄玄虚以致不知所云……凡此皆属“言辞胡混”。

言辞胡混很容易令思想淆乱不清，错谬丛生，进而导致无聊的争辩和无谓的冲突，包括宗教上、政治上的严重冲突。怎样才能消除这些思想淆乱与错谬，避免由此引起的不必要的纷争呢？要对治这些弊病，化解此等问题，我们必须厘清有关的言辞，把问题中的关键概念或关键用语的意思（意义）分析清楚。通过对意义或概念的厘清去处理问题，这就是语理分析（Linguistic-conceptual Analysis）的基本进路。

运用语理分析去解决哲学问题，这种做法，依逻辑实证论的奠基者施利克所说，乃是“哲学的转折点”，[1] 即由传统哲学进到当代哲学的转折点，其具体表现形成了一个被称为“哲学革命”的思想运动。[2] 这个运动的中心观念及其衍生的各个派别，统称为“分析哲学”（Analytic Philosophy），那是当代美国、英国、澳大利亚、加拿大等英语国家之中公认的哲学主流。大体上说，语理分析正是各个不同派别的分析哲学所共用的公器。

本文及拙作《思考与心魔》（后者为主）尝试将语理分析提炼、净化、开发、拓展、系统化，**使之独立于任何哲学门派**——脱离分析哲

学的潮流起伏——**甚至超出整个哲学的领域**，可适用于所有思想性的问题而不限于哲学的范围内。并不是说语理分析能解决一切问题，而只是说最低限度能够给问题的解决提供思索的基础，如果那问题并非没有意义的话；假如那是一个毫无意义的问题，语理分析则能够从根柢上把它消解。

例如“越南是不是民主国家？”这个问题，倘若循着一般人平日习用的“惯常思想方式”去讨论，我们往往只会径直回答“是”或“不是”，正反双方的争辩以至冲突便每每由此而起。但如果通过语理分析的进路去思考这个问题，我们就会首先把问题厘清，分析清楚“民主”这关键字眼在那问题中是什么意思。一旦确定了“民主”的意思之后，我们就可以进一步作研究调查，看看越南是不是一个民主国家了。这种研究调查的工作不属于语理分析的范畴，然而语理分析却是这种工作能有效地进行的先决条件，可说是这种工作之所以可能的方法学基石。

上述“越南是不是民主国家？”的问题，不是没有意义的问题。但譬如“某某事情是否由辩证的因素辩证地决定的？”这种问题，却是没有意义的。这点可以阐释如下。

让我们设想有一位领袖人物领导人们大搞“永动机”，宣称全国不再需要能源，结果令敌人笑个半死。领袖于是决定下次要宣称全世界都不再需要能源，企图借此歼灭敌人，让敌人笑个全军覆没。

可惜多年过去了，敌人还是笑个半死，没有全死。（领袖因而闷闷不乐，茶饭不思，三个月后体重减轻了一半。群众于是急忙联名写信，祝贺领袖减肥生效，有一个好的开始；好的开始就是成功的一半，希望他继续节食三个月，如此必能取得剩下那另一半的成功，把剩下那另一半的体重也减去。群众会用这种奇妙的逻辑去推理，

不知是否由于领袖教导有方，但这不是目前我们要问的问题。）目前我们要问的问题是：怎么解释被认为死定了的敌人笑而不死呢？答曰：“敌人还没有死，那是由辩证的因素辩证地决定的。”

但是，所谓“辩证的因素”意指什么呢？怎样叫做“辩证地决定”呢？在今天，“辩证”一词已成了一个被滥用乱用的字眼，其应用范围伸缩自如，可随意转变。如何算是辩证，如何不算辩证，根本没有分际，毫无准则。诡辩者可以视乎形势的需要，任意炮制“辩证的x”、“辩证地y”一类的术语。这些“辩证的术语”一经“辩证地创造”出来之后，就可用来故弄玄虚，借以唬人，哄人，蒙混过关，制造似是而非的论调。

就拿前面关于减肥的一段来说，假如你指出那段文字跟主题不相干，问我为什么要加插那段文字进来，倘若我要“辩证地回应”的话，我会给出这个“辩证的答法”：“因为那段文字对于主题有一种辩证的必要性。”然而“辩证地回应”、“辩证的必要性”，等等，是什么意思呢？答案是——问天吧，天晓得。

总括言之，“辩证”一词在上述那种全无定准的用法中，只是一个没有意义（不知所云）的诡辩字眼罢了（见下文进一步的论述）。在此情况下，诸如“某某事情是否由辩证的因素辩证地决定的？”之类的问题，都是没有意义的。

没有意义的问题无所谓解答不解答。至于没有意义的说法，则无所谓真假。当我们能够认知某个说法为真或为假的时候，我们已经知道它是什么意思的了。简言之，没有意义的陈述是“假都不如”，也就是连“假”这个资格都缺乏的。比方“牙医之所以要戴面罩，是由某些辩证的因素辩证地决定的”这句没有意义的话，就是连“假”都称不上的。这句话甚至不如一个可凭探究而断定其为假的说法，

例如："牙医之所以要戴面罩，是因为怕被病人打。"

基于以上所论，由于没有意义的问题无所谓解答不解答，而没有意义的陈述则无所谓真假，因此，厘清问题或理论"是什么意思／有没有意义"这种清道开路的工作，与"寻求问题的解答和研判理论的真假"这种探索真理的工作比较起来，是更为基本的。当然，这只是从方法学的次序来说是如此，并不表示后一种工作不及前一种工作重要。事实上两种工作都是非常重要的。

思考方法学包含语理分析、谬误剖析、逻辑技巧、科学法度、创意策略等五个部门。在思考方法学的所有部门当中，以语理分析为第一环节，即其最基始的部分。因为，当我们思考问题的时候，原则上我们第一步必须知道问题问什么，那就是**首先必须了解问题的意思**。如果连问题是什么意思都未能确定的话，那就根本无从着手去解决问题（包括"某某说法有没有犯了谬误？"之类的问题），当然也就无从着手应用谬误剖析、逻辑技巧、科学法度或创意策略去探求问题的答案了。就此而言，我们可以说：语理分析乃思考方法学的起点或第一环节。

二、意义与厘清

上文对语理分析的引介显示，这种思维利器的大用在于意义的厘清——澄清问题，分析清楚关键用语或关键概念，使我们的思想清晰。

但有的人是反对思想清晰的。英国哲学家韦斯曼（F.Waismann）即曾说过："清晰是无话可说的人的最终避难所。"[3] 对这种说法可

以如此回应："不清晰更是无话可说的人的最终避难所。"

清晰的言论都有（起码有）这个共同的优点：就是这类言论如果有缺点的话，其缺点会比较上最容易看得出来。相反，迷糊不清的言论都有（至少有）这个共同的毛病：就是令人难以分辨它们有没有其他方面的毛病——比如难以分辨它们有没有犯了谬误。

（A）迷糊当高深

遗憾的是，许多人都忽略了刚才所述的道理，他们反而有一个错误的观念，以为暧昧晦涩便是高深，结果很轻易被这类言辞唬住。玩弄文字把戏之流即看准这个心理弱点，利用暧昧晦涩的言辞来制造烟幕，伪装高深。如果你直斥他讲话不知所云，他就会老羞成怒。如果你保留余地，表示不懂他说了些什么，他就会笑你肤浅。但如果你昧着良知，假装了解他所讲的，这时他却会反过来对你怀疑起来了，因为他其实也不知道自己所说的究竟是什么意思。

用语迷糊不清（其极端是全无意义），这种现象甚为普遍；在哲学、宗教、政治言论、文化评论、社会科学、艺文论评以及"风水、术数"等领域之中都是如此。正如心理学家索利斯（R.H. Thouless）指出："关于这种现象，我们可以解释说，那是作者们之怠惰及无能的产品；但是我们也可以这么说，那是赢取学术声誉的最佳捷径……讲者说得越糊涂、晦涩，听者越佩服……这类书籍为数之多，实非一般读者所能想象得到。"[4]

举一个例，让我们欣赏一下这段文字（并非虚构，而是实录下来的）：

如果这种科学姿势并不能由内在于精神病学的论述之内而加以

学到解释，那样这种姿势的发展就一定学着其他一些外在于论述之外的条件而加以生产出来，构成出来。既然精神病学一开始就加以肯定了这种将疯狂加以特殊形式界定方法的“科学”姿势，要研究这些构成性的条件，我们就一定要将分析角度及视线抽离于学科之外，去研究一些复杂但同时是“意外性”的存在条件。既然精神病学一开始就有意地去利用某一个方法去了解疯狂，这种方法当然是不能由学科之内去加以考虑，而是应该从学科之外一些没有和学科有必然关系的社会及文化、物质条件所起的作用之下而加以成立起来。这就是所谓“知识的考古学”。[5]

你好意思说知道这段文字是什么意思吗？此文据称是要介绍结构主义者或“后现代主义者”福柯（M. Foucault）的某些观念的。这类“主义”本来已是众所周知暧昧晦涩的了，这段介绍文字更是极其“深奥”；其所以被“加以生产出来”，大概是由于“某些外在于加以学到解释的构成性条件之外而内在于将疯狂加以特殊形式界定方法的科学姿势精神病之内的一些复杂但同时是有欺骗性的加以乱抄乱译性的不老实心理性条件所起的作用之下而加以成立起来”的缘故。碰到这一类的言辞，除了“加以指出”其毛病就是语无伦次之外，也没有什么特别值得批判的了。须知：

迷糊的言语并不反映高深的思想，迷糊的言语只反映迷糊的脑袋而已。

（B）熟悉当清晰

前面那段极度暧昧的引文，虽或带有蒙混性，但未算有很高的误导性，因为不难一眼看出那只是文理错乱之作。反而有许多其实

并无意义或至少意义不明的言辞，由于不算文理错乱，起码没有违反语法规则，同时又是我们所熟悉的，结果常被视为有清晰的意义。这类言辞倒是更须注意警惕的。今略论如下。

(1) 据说，“辩证法的方法，就是要用革命的观点来研究事物”；“要使我们的认识不发生错误，必须有正确的……阶级立场。”[6] 问题是：何谓“革命的观点”？星体的运行、原子的结构……这些事物要如何“用革命的观点来研究”呢？当我们探讨数学问题的时候，为了不发生错误，也必须有一个“正确的阶级立场”吗？那是怎么样的一个立场？

具有“从xyz的观点／角度／立场来看……”这种形式的说法，是一种十分流行的讲话套式，其中包括“从翻译／历史／社会学／心理学／教育理论／女性主义／后现代／解构／信徒／中国人……的观点／角度／立场来看”等等五花八门的词组。并不是说这类词组绝不可以用，但是要很小心，因为其中有许多都是语意迷糊乃至根本就是没有意义的。

就以“从翻译的观点看，a应翻译为b”之类的讲法为例，那是什么意思呢？譬如Quantum Mechanics译为“量子力学”，这跟“翻译的观点”有什么关系？不从“翻译的观点”看就不能那样翻译吗？又如“从历史的角度看，事情如何如何”，这种说法也往往是意义不明的。人类在20世纪首次登陆月球，是否必须“从历史的角度看”才有此事，否则便无其事？有这么一个神奇的“历史角度”吗？另一方面，倘若不论用不用该角度来看都有其事，那么加上“从历史的角度看”几个字，除了装装门面，可还有什么实质的作用？

最后考虑一下“从中国人的观点看”、“以一个中国心来看”这两个词组。前一词组相信大家都很熟悉，后一词组笔者以一个中国

心来担保曾经用两只中国耳朵听人说过。然而“中国心”意指什么？“中国人的观点”又意指什么？如果说，任何一个中国人所持的观点都叫做“中国人的观点”，那么这个词语就指称一堆互相冲突的观点，因为不同的中国人有许多观点都是互相冲突的。另一方面，如果说大多数中国人所持的共同观点才叫做“中国人的观点”，那么我们用这个词语时就必须先弄清楚：那到底是怎么样的一个观点？（关于“中国心”一词，可作近似的分析，不赘。）

再提一次，并不是说这类语辞绝不可以用，但必须能确定所用的是有意义的，且知道那是什么意思。试想一下，假如我说：“从非洲人的观点看”、“以一个非洲心来看”，你知道那是什么意思吗？我也不知道那是什么意思。（无论如何，那大概不是“从漆黑一团的观点看”、“以一个黑心来看”的意思。）

（2）到此，我们只略为分析过“从什么什么观点／角度／立场来看”这种形式的说法，现在考察一些以问句形式出现的迷糊之言。

例如“艺术的形式和内容能否分开？”“历史是直线前进抑或是螺旋形上升的？”“英雄造时势抑或时势造英雄？”“知难行易还是知易行难？”“命好还是运好？”“金钱重要还是朋友重要？”……这些问题常有人提出来，人们听得多了，觉得熟悉，便没有想到这些问题原来是语意不明的。拿第一个问题来说，若要避免盲目争论，那就必须厘清“艺术的形式”和“艺术的内容”究竟指谓什么，并须厘清艺术的形式与内容怎样算是“能够分开”，怎样算是“不能分开”。在这些用语被分析清楚之前就贸然争论，是徒劳无功的，只会无休止地争辩下去，不仅得不到共认的答案，而且没有向共认的答案推进一步。这不能说是由于问题太过深奥，而只能说是由于问题本身迷糊不清，以致争辩的各方不但无法在答案上取得一致的见解，

甚至无法建立起“取得一致见解”的讨论基础。

要建立讨论基础，关键在于厘清。比如上边提过的问题“金钱重要还是朋友重要？”就很容易因笼统空泛而导致误解与分歧。如果所说的朋友是生死之交，是我们愿意为之牺牲性命的，并且如果我们认为任何数目的金钱都不及自己的性命重要，那么，在这种情况下，我们可以断定朋友比金钱重要。但如果所说的朋友只是点头之交，相互之间只有像“友谊商店”所展出的那种友谊，并且如果所说的金钱非常多，那么，在这种情况下，我们恐怕就会认为（尽管口头不说）金钱比朋友重要了。由此可见，“金钱重要还是朋友重要？”的问题，必须厘清才能有效地讨论。厘清时起码要弄清楚这两点：第一，所说的金钱有多少？第二，所说的朋友是怎么样的一个朋友？（特别要查清楚的是：**他有没有钱？肯不肯借钱给朋友？**）

（C）伪语意投射

前面A、B两节所揭示的错误观念，即“迷糊当高深”、“熟悉当清晰”，都是语理分析要对治的思维弊病。本节再讨论一种语理分析要对治的思维弊病，且名之为“伪语意投射”。所谓伪语意投射，就是以为复合语辞的组成部分（譬如“半斤”、“音乐”）若有一定的意义，那么整个复合语辞（“半斤音乐”）也必具有一定的意义。下文剖析这种错谬想法的一些实例。

奥古斯丁断言：上帝从虚无创造宇宙，包括创造时间。[7] 我们知道“雕刻家用某些材料创造出他的艺术品”、“爱因斯坦在某个时间里创造了相对论”等说法的意思，但是“上帝从虚无创造宇宙”、“上帝创造时间”等说法（即使其中的单词或组成部分都有一定的意义）却是什么意思呢？此外，正统神学家安瑟尔谟声称：一切东西

都在上帝之内，上帝却不在时空之内。[8] 同时据正统的讲法，无所不在的上帝是没有形体也没有情绪的，可是保罗又有“上帝的震怒”[9] 这个有名的提法。纵使构成这种种说法的单词都是可解的，这些说法结合成一整个论调时还有没有意义呢？“无所不在但又不在时空之内，没有情绪却又会震怒……”到底是什么意思？

碰到这样的质询，有的人会作出诸如此类的申辩：“我无法也无须解释那是什么意思，因为，上帝及其创世超出于凡人的理解能力以外，是不可思议、不可说的（这个断言在此称为‘不可思说论’）。我们关于上帝及其创世的说法，实质上都是一种比喻的、象征的说法而已（这个断言在此称为‘比喻象征论’）。”

“不可思说论”和“比喻象征论”是相当流行的，阿奎那、蒂利希（P.Tillich）等人的神学之中，都有这一类型的论调；[10] 谈禅论佛的人亦有许多持此论调的，只将“上帝及其创世”改为“胜义”（最高真理）。[11] 问题是：这些论调能否成立？用于上述那种申辩时，能令那申辩站得住吗？答案可从下面的驳论中找到。

第一，一般人看不懂数理逻辑较深的部分，比如递归函数论或哥德尔定理的证明，在此情况中，那些课题可以叫做超出于一般人的理解能力以外。但是没有意义的说法却不能叫做“超出于凡人的理解能力以外”，因为那是称不上理解不理解的。比方“超上帝超超地创造了超超超时空”这个说法，并非很深奥以致我们不理解它，而是没有意义以致我们对它无所谓理解不理解。依此，“超出于凡人的理解能力以外”这个答法，并不能有效回应我们所提的质询。再者，在没有意义的说法后边加上“那是不可思议不可说的”几个字，也是无法令那没有意义的说法变成有意义的。你可知道“哟之噢兮▲●格巴格，那是不可思议不可说的”是什么意思吗？

第二，申辩者在谈论上帝而被人问难、驳斥到无法招架时，就用“不可思说论”去搪塞，企图使人以为既然不可思议不可说，于是不再多作讨论，结果就会放过他，不再穷追猛打。但其实一方面大谈上帝，一方面又宣称上帝是不可思议不可说的，无异自打嘴巴而已。

第三，等到发觉自已处于自打嘴巴的尴尬境地时，申辩者就寄望于“比喻象征论”去解困，可惜那只会越解越困，徒使泥足越陷越深。因为：(i) 如果 x 是不可思议的，那么不论什么事物我们都无法知道那是否与 x 有相似关系或表征关系。如果无法知道这点，那就无法知道怎样去比喻或象征 x。然而申辩者却声称他所说的能比喻或象征上帝，同时又声称上帝是不可思议的，这么一来，他就再一次自打嘴巴了。(ii) 申辩者既断定上帝是不可说的，又断定对上帝可以比喻象征地说，但比喻象征地“说”，仍然是“说”，所以申辩者的最后申辩，仍然是自打嘴巴。

总结而言，上述由“不可思说论”和“比喻象征论”所构成的申辩，不断自打嘴巴，而且越打越肿（这才是比喻象征的讲法，其所比喻象征的情景，是可以思议、可以说的）。这样的申辩完全不能解决我们提出的质疑：“无所不在但又不在时空之内，没有情绪却又会震怒”是什么意思？不能因为这复合语辞的组成部分有（就算有）一定的意义即推断这复合语辞本身也有一定的意义，正如不能因为“半个”、“太太”等词有一定的意义即推断“半个太太”一语也有一定的意义——何谓**“半个太太”**呢？那是指情人？未婚妻？姨太太？还是从食人族抢救回来的“半截”太太？

第II部（余论）：语言与思想

一、破枷锁论

以上简略论述和展示了语理分析的方法进路，并点出了这种方法进路的“根基重要性”。但有的人却认为，对语言进行分析是没有什么重要的；这些人认为彻底的做法乃是“超越语言，打破语言的限制”，因为“语言是局限和残害思想的枷锁”。[12] 让我们将这种论调称为“枷锁论”。

（A）思想枷锁？

枷锁论的代表人物，被视为日本禅学大师、被誉为世界禅者的铃木大拙宣称：“语言……是人类所发明的最糟物事。譬如法律，把每一样事物都界定得十分精确，结果却成了纠纷和困扰的原因。”[13] 铃木用语言来说的这一番话，也许可算得是人类所发明的最糟物事之一了，那就像断言“如果没有警察就不会有人被抓去定罪，所以警察是犯罪的原因”一样，只是倒果为因的讲法。一般来说，人世间的纠纷非因订立了法律而产生，反之，法律正是因为人世间有纠纷而订立的。

如果语言是人类所发明的最糟物事，是局限和残害思想的枷锁，那么，为了去除这个最糟物事，为了解除这个枷锁，我们是否应该采取一种比压制言论自由更为彻底的措施，索性禁绝一切言辞，包括禁止祈祷、论证上帝存在、谈情说爱，以及禁止说“语言是局限和残害思想的枷锁”？是否应该取消所有宪法、条例及其他任何种

类的契约？是否应该废除国会和法院，关闭学校、研究机构，封锁电台、电视台、电影院（除非净放映删了字幕的默片）？是否应该砸烂所有电话机、打字机、电脑（计算机）之类的东西？是否应该烧毁所有报章、杂志、书籍——烧毁《易经》、《论语》、《老子》、《心经》、《金刚经》、《圣经》、柏拉图的《斐多》、欧几里得的《几何原本》、牛顿的《自然哲学的数学原理》、达尔文的《物种起源》、维特根斯坦的《哲学探讨》，等等等等？

只消设想一下上述行动的后果多么可怕，就不难明白：语言并不是局限和残害思想的枷锁；刚刚相反，倘若丧失了语言，我们的思想倒会受到最大的局限与残害。

由此可见，枷锁论是极端悖谬的。我们不能说语言对思想有害，我们只能说某些讲法或某些方式的言辞使用法（这都不等于语言）对思想有害。例如“语言是局限和残害思想的枷锁”这种讲法，就使得枷锁论者的思想受到局限和残害，就是枷锁论者的思想枷锁，且是一具生了锈的思想枷锁。

(B) 超越语言？

自造枷锁、然后自枷自锁的枷锁论者，最喜欢说要“超越语言”、“冲破语言”。[14] 但所谓“超越语言、冲破语言”是什么意思呢？

（1）如果所谓超越语言冲破语言就是不立文字，弃绝语言，那么：第一，为什么要弃绝语言？这是否庸人自扰，无事生非？第二，人类能够负担得起弃绝语言的可怕后果吗？第三，枷锁论者自己能够真的弃绝语言吗？事实上他们所能做到的，只是滔滔不绝地说“不可说”，长篇大论地讲“不立文字”，重复又重复地声称要“超越语言、冲破语言”而已。其滑稽程度并不亚于长舌妇呶呶不休地说

自己“很文静”，或者扮哑巴的乞丐大声对路人说：**“我是哑巴！”**

（2）如果所谓超越语言、冲破语言就是不理语言的法则，胡言乱语，信口开河，那么，枷锁论者当然能够“超越语言、冲破语言”。可是这有什么好处呢？语无伦次只不过暴露出思想混乱，乃至精神错乱罢了，那有什么了不起的呢？

二、破混糊论

要引证这些人思想混乱，是轻而易举的。以铃木大拙和高楠顺次郎两位谈禅论佛的名家为例（等而下之者，更无足论矣），铃木断言：“变即不变，不变即变”、“方是圆，圆是方”、“生就是死”、“问即是答”、“A等于非A”、“‘是’滑入‘否’，而‘否’滑入‘是’”；高楠顺次郎亦不甘后人，宣称“‘非存在’同时也是‘存在’，‘存在’同时也是‘非存在’”。[15]

这种“有就是无，是即是非”的论调，姑称之为“混糊论”。混糊论看来是枷锁论的一种自然的发展。枷锁论者显然无法真的弃绝语言，也无法达到拈花微笑、默然不语的境界，于是就胡言乱语一番，他们管这个叫做“冲破语言的限制”。以下对混糊论提出质难和驳斥。

（1）据闻当淑女说“不可以”的时候，她的意思是“可能”；当她说“可能”的时候，她的意思是“可以”；当她说“可以”的时候，她就不是一个淑女了。这是否表示淑女“冲破了语言的限制”，达到了很高的悟境呢？【文殊菩萨问佛：“云何修证，得六波罗蜜？”佛言：“……能破无明，能空诸相，能通理法，能决是非，言言得当，

字字无差，名得第六般若波罗蜜。”[16] 混糊论者那种“是即是非”的思想，能决是非吗？随口说些“生就是死、变即不变”的话头，是言言得当、字字无差呢，还是信口雌黄、胡说八道？】

（2）“变即不变，不变即变”之类的论调，无非是语义扭曲、概念混乱的结果。虽然有时我们会说（比如）“某条河流既变了又没有变”，但这不外是一种省略的讲法，通常是指那条河在某方面变了（至少这一刻与前一刻所含的水分子已非完全一样），在另一方面则没有变（从整体来说还是那条河流），而不是指那条河在同一方面、同一个意义上说又变又不变，更不意味着“变即不变，不变即变”。再看“生就是死”的说法，一个人在某时生，在另一个时刻死，这只能叫做由生“到”死，而不能叫做生“就是”死。尽管我们身体里某些细胞正生存的时候，另外一些死掉了，但在那个时刻里生的仍是生的，死的只是另外的一些细胞，这也不能叫做“生就是死”。纵使某一细胞在某一时刻既是生的，同时又趋向于死，然而“趋向于死”并不等于“就是死”。其他如“方是圆，圆是方”、“存在同时也是非存在”等等话头，也不难循着类似的线索予以分析批判。

（3）当混糊论者提出了“是即是非”（称此语句为P）的混糊论之后，我们可以对他说：“哦，你的意思是说‘非即是非’吗？”（假如“是即是非”，那就可以在P之中用“非”代换第一个“是”字。）或者对他说：“哦，你的意思是说‘是即非非’吗？”（在P之中用“非”代换第二个“是”字。）如果他回答：“非也，我说的是……”那么我们可以对他说：“你回答‘是也……’，是吗？”这时混糊论者就算急得满头大汗，不停地说“不是的”，不断声称我们“不了解”他的意思，那也没有用，因为依他的讲法，“不是的”就等于“是的”，“不了解”就等于“了解”。最后，倘若我们看着混糊论者苦苦挣扎，

心有不忍，那么我们不妨安慰他，告诉他其实我们也认为他的论调是既正确又高深的哲理——如果正确就是不正确，高深就是浅薄，哲理就是歪理的话。

三、思想虚妄之根

纵然混糊论者摇头晃脑，像八股先生那样念念有词地说："有就是无，是即是非"，但在实际生活中他们还是与常人无异的。他们还是要吃饭穿衣，而不会认为不吃即吃，无衣便是有衣。有时他们还会像凡人一样争先恐后，不肯吃亏，而不会认为后就是先，吃亏便是吃素。

既然连混糊论者自己也不会真的按照混糊论来行事，其他人就更加不会那么做了。既然混糊论没有人会真的拿去实践，我们为什么还要费神去批判它呢？答案是：没有人会真的拿它去实践是一回事，它对人的思想有恶劣的影响又是另一回事；本文之所以不惜花费篇幅对混糊论进行批判，就是因为这个论调对人的思想有极劣的影响。

此论调所含的普遍公式："非x即x"，可谓思想虚妄之根。这个公式最受野心家欢迎。野心家颠倒黑白、混淆是非的时候，所用的正是这个公式。

为免这个公式显得太过野蛮，使用时最好先拿前述的"辩证"一词来作一种文明的装饰。若再增添"革命"二字为撑架，那就更加妙不可言了。个中窍妙[17]在于：

革命地讲话，

辩证地解释。

如何是“革命地讲话”呢？你爱怎么讲就怎么讲。如何是“辩证地解释”呢？你喜欢怎样解释就怎样解释。今天要斗争谁的时候，就宣称有“矛盾对立”。明天要拉拢谁的时候，就说是要“矛盾统一”。两者之间的关系乃是“革命的辩证关系”，换言之就是没有关系的关系。区分两者的界线在哪里呢？没有一定的，“一切皆变”，[18]“对抗性矛盾和非对抗性矛盾在一定的条件下能够互相转化”。[19]但所谓“一定的条件”是什么条件？从来没有明确的申述，完全视乎“形势的需要”而定，这就是“革命辩证”。从“革命辩证”的观点看，任何x和任何y都可以“互相转化”——在一定的（即不定的）条件下。

一切都要根据一定（不定）的条件，这是原则。永远不确定那是些什么条件，这叫灵活。灵活地说，抱着僵化的教条就叫做有“革命的原则性”。原则上说，反复善变也可以称做有“斗争的灵活性”。什么时候要灵活，什么时候要讲原则呢？任何时候都要灵活，任何时候都要讲原则。两者“辩证地”结合起来之后，就等于要灵活地讲原则，即要讲就讲，要不讲就不讲。总之，**革命辩证的根本精神在于：以辩证的言辞花枪去掩饰革命的实弹真枪，同时又以革命的实弹真枪去支撑辩证的言辞花枪。**

这就是革命辩证的最高原则，也就是没有原则的原则，亦即以不讲原则为唯一的原则。

这么一来，人世间还有没有客观是非可言呢？没有。有的只是权术、阴谋、势利、成王败寇，以及这些东西的“思想武器”，即文

字把戏与诡辩伎俩。

玩弄文字把戏与诡辩伎俩，会不会有什么恶劣后果的呢？不会有什么后果的，玩的人会把果子吞下肚子里，此之谓自食其果。那是思想虚妄之果。这种思想虚妄可说是自有人类以来最危险最可怕的一种思想虚妄。在此虚妄之中，一切都颠倒了。再说一遍："一切都颠倒了。"强权便是真理，压制称为自由，特权叫做平等，独裁即是民主，枪管等于人民的喉舌，对别国的操纵就名为友谊——要派坦克去巩固的"兄弟般的友谊"。这一切一切的"理论基础"，恰恰就是混糊论那个混糊公式："非 x 即 x"。[20]



跋：从独裁思想到独立思考

智者探索真理，教育家传播真理，独裁者则负责制造真理——企图以“非x即x”这公式去制造真理。

可惜真理是无法这样制造出来的。能这样制造出来的只是钦定的真理。钦定的真理每每经不起理性与事实的考验。于是历史上不时就有“异端”站出来，指出某某钦定的真理其实不是真理。

不过异端是会受到惩罚的。如何惩罚则要视乎独裁者的性向而定：有些独裁者较有古风，有些较爱时髦，有些较为豪迈，有些比较温文尔雅。

有古风的独裁者喜欢把异端推入有饿狮守候着的斗兽场中，或像开野火会那样把他们缚起来烧烤，这是一种古典的浪漫。爱时髦的独裁者则时兴把异端送去体验射击练习，或请他们品尝毒针的滋味，这是一种有现代化风味的消遣。

再看性格豪迈的独裁者，他们不喜欢争辩，他们喜欢行动，够直接干脆。他们作风老实，不会在背后刺你一刀，他们当面刺你。他们爱用利器把反对者的喉管弄得“咯”的一响，使之哑口无言。至于温文尔雅的独裁者就最有风度了，他们宽容、有耐性，偶尔还会把异端送进精神病院里接受教育改良（这种奇妙的教育源自苏联，具有清除异端污染的特效，或可称为“苏式卫生福利措施”）。

在上述几种处理异端的手法之中，最后一种似乎最值得欣赏。其他几种都稍嫌粗暴、不雅观，兼且效果不太理想，因为死者已矣，一命只能呜呼一次，呜呼了的异端又通统岂有此理死不悔改，头脑僵化以至全身僵化，总之硬是不肯歌颂英明。此所以英明的统治者

都懂得要通过文明的途径，以教育去改造异端。

这种教育比先进地区的强迫教育和成人教育都更先进，可谓两者的辩证结合，那就是“强迫成人教育”。

正如少年人无暇顾及恋爱时“自愿盲目”和结婚后“被迫盲目”有何分别，同样，独裁者也不拘小节，不屑理会成年人自愿受教与被迫受教之间有什么不同。他们将那两种教育“矛盾统一”之后，就当仁不让，由自己来做伟大导师，担负起教化天下的工作。

这类教育家的工作旨在改造（别人的）人生观和世界观。他们不但要为别人谋幸福，甚至还要替别人界定怎样才叫做幸福。

这种教育采取什么方法来进行呢？简要言之就是语言戏法与诡辩神功。那包括了空话、废话、大话的灵活运用，口号、套语的光辉重复，概念或词义的革命性扭转……种种极具优越性的技巧，不一而足。这些技巧施展起来，能令人的头脑昏沉浑噩，在迷迷糊糊之中，渐渐就会自我否定，认为自己以前的思想都是错误的，同时越来越相信伟大导师所讲的句句都是最高真理了。

问题是：语言戏法诡辩神功不管多么高明巧妙，一旦遇到分析批判的思维利器时，就会被破解、被拆穿的；要是有越来越多的人掌握了这种思维利器的话，那将会出现怎么样的一番景象呢？

届时迷雾就会散开，烟幕就会消去。

到了这一天，人们就能呼吸到清新的空气，可以自由无碍地独立思考。到了这一天，人们就不会像以前那样：膜拜骗子，却吊死把骗子揭穿的人。到了这一天，人们就会反思：一向被追随的“救主”，是否应被追打？到了这一天，人们就能清楚看出：在各种动物当中，野心家是最危险的。而且到了这一天，人们就会恍然大悟，发觉神像之所以特别显得高大，原来只因大家都俯伏在地上罢了。

注 释

本文及其他拙文之注均可留待看完正文以后才查阅。

[1] M.Schlick, "The Turning Point in Philosophy," in A.J.Ayer(ed.), *Logical Positivism* (The Free Press, 1959), pp.53～59.

[2] A.J.Ayer et al., *The Revolution in Philosophy* (Macmillan, 1956). 按：分析哲学的共法，一般称为"语言分析"，拙作则名之曰"语理分析"，较妥帖；理由见拙著《语理分析的思考方法》(香港，1981)。又：混淆语理分析和语言哲学，此毛病，达米特及罗蒂等哲学家亦常犯。

预按："语辞"旧指文言虚字，在此则泛指词、词组、句、句组等。

[3] F.Waismann, "How I See Philosophy," in Ayer(ed.), *Logical Positivism*, op.cit., p.360. 补按：上文所涉及的厘清与求真之分，主要为阐述上方便简明而定出，实际上并非互斥的二分。

[4] R.H.Thouless, *How To Think Straight*, 中译本：《如何使思想正确》(协志丛书，1959)，53 页、55 页（大意）。

[5] 这段文字来自 1982 年 6 月 11 日《信报》专栏：《文化失言》。

[6] 艾思奇：《大众哲学》，93 页、184 页，三联，1979。

[7] Augustine, *Confessions*, Book 2, Ch.13; *City of God*, Book 2, Ch.6.

[8] Anselm, *Proslogion*, Ch.19.

[9] Cf. J.Hick, *Philosophy of Religion* (Prentice-Hall, 1963), p.12. 附笔：有无意义的判定，应包括"成本/效益"的考虑。

[10] Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Pt.I, Ques.13, article 5; *Summa Contra Gentiles*, Book I, Chs.28～34.(阿奎那的有关学说叫"类比论"。) P.Tillich, *Systematic Theology*, I, p.239.(蒂利希在该处说："任何关

于上帝的具体断语必定是象征性的。”）

[11] 例如：“‘胜义’（最高真理）……确是‘离言’（不可说）的，不过……却仍可点滴地、象征地指点出‘胜义’之所在。”见《胜义丛刊》“总序”，菩提学社。

[12] 这一类说法，在现今谈禅论佛的著作中，可谓触目皆是，例如铃木大拙：《禅天禅地》，中译本，49～50页，志文出版社，1981。

[13] 同上，64页。

[14] 这一路向的论调在时下的禅佛谈论中是随手可拾的（在许多艺文论评里亦是如此）。例如铃木大拙：《禅天禅地》，156页；又：《禅与生活》（中译本，志文出版社，1972），250页。按：大概所有正常成年人都知道“有时（只是有时）无声胜有声”。如果枷锁论之“要旨”原来不外是要说出“有时无声胜有声”这个人人皆知的事实，那么其所谓“冲破语言、超越语言”的提法就是故弄玄虚。顺便一提：绝不可轻看中文成语，（笔者认为）中国文化许多最重要的精华观念都已含藏在其成语之中。

[15] 见铃木大拙：《禅天禅地》，36页；《禅与心理分析》（中译本，志文出版社，1971），29页；“生就是死”一语，乃据吴经熊《禅学的黄金时代》（台湾商务，1969）第271页之引述；《禅天禅地》，51页；《禅天禅地》，65页；《禅与心理分析》，30页；高楠顺次郎《佛教哲学要义》（中译本，正文出版社，1973），102页（引文中的最后一个“存”字在原译本中误作“有”字）。

[16] 后赵天竺僧佛图澄译《金刚果论第一》之“六波罗蜜论第十四”。

预按：下段所言“同一方面”，是就某种“类极限点”而言的。

[17] 此中之“妙”，甚至可体现于：

革命地追求，

辩证地恋爱；

革命地结婚，

辩证地离婚。

[18] 见艾思奇：《大众哲学》，20页。

[19] 见《政治常识手册》，112～113页，中国青年出版社，1980。

按：经过去芜存菁之后，辩证法的某些方向性原则可纳入科学法度里而成为其中的一些要素。

[20] 总括来说，混糊论只会助长野心家的诡辩，玉成其蛊惑群众、控制思想的大梦，而不是什么高深的哲理。玩弄文字把戏，“方是圆，圆是方”、“变即不变，不变即变”地八股胡诌一番，那有什么艰难深奥之处呢？有辞为证：

有就是无，似明非明。是即是非，似通非通。黑白兮颠倒，脑混沌而心迷惘。真伪兮不分，思凌乱而意彷徨。摇头晃脑兮，堂皇冠冕。助纣为虐兮，懵然无知。佛祖西去，大树飘零。舵手东来，寒风萧瑟。既矛盾又统一兮，莫问人间何世。既革命又辩证兮，不知今夕何夕。红烛泪尽，幽灵将退。法螺续响，为鬼招魂。作茧自缚，心所谓危。分析批判，岂有他哉。

附识——笔者在学校讲**“思考方法”**和**“分析哲学”**这两门课时，发现有些学生很容易犯吹毛求疵的毛病，在问题的枝节上分析又分析，结果迷失主题。殊不知思考的一个要诀就是扣紧问题的核心来着力，而不要在枝节上纠缠。比方说，若要咬文嚼字的话，我们可以批评本文第Ⅰ部第一段之中“同时避免成为别人的食物”这一句的“人”字有语病，应改为“(的)生物”。然而那是无关宏旨的，改则反为拘泥别扭。须知语理分析绝不等于咬文嚼字，而是专破文字戏法的利器。

此外，笔者在讲**“数理逻辑”**、**“高等逻辑”**的时候又发觉，有些学生过分追求严格，要求日常的言谈也像数理逻辑一样精密确定。但这是没有必要的。其实就算数理逻辑的符号表述，也多少会有（虽然与其他学科比起来也许是最

微小的）不确定性的。例如［下式采用J.W.Robbin，*Mathematical Logic*（W.A.Benjamin，Inc.，1969)的符号约定］：

$$(\mathrm{Q})\qquad \exists\beta\leqslant\prod_{i=0}^{L(t)}P_i^t\{(\beta)_{L(\beta)}=t\,\&\,\beta\neq0\,\&\,\forall i\leqslant L(\beta)[T_1\vee T_2\vee T_3\vee i=0]\}$$

即可被了解为(1)t是一个词项的哥德尔数，或者(2)其哥德尔数为t的符号式是一个词项。不过有关的语境或上下文实际上是可助消除这种不确定性的，比如在Robbin那部书的语境里，就可肯定Q应被了解为(1)。

附笔：在语理分析的基础上，可进一步采用逻辑分析去处理某些专门问题。把logical determinism分析为例示paradox of material implication，便是如此。

又：对于“无意义”所作的批判，当代哲学主要的“武器”有（i）罗素、维特根斯坦、卡尔纳普等人所言之逻辑语法，(ii)逻辑实证论的意义判准，(iii)莱尔（G.Ryle）的“范畴误置”的观念。上列（i）～（iii）所针对的弊病之根源，基本上可全部统摄于本文所界定的“伪语意投射”这个概念之下。

原载于《明报月刊》，1987年8月号

思考与心魔

李天命

人生最终的价值在于觉醒和思考的能力，而不在于仅仅生存。

——亚里士多德

序

哲学家帕斯卡有一句名言说："人不过是一根芦苇，在自然界中是最脆弱的，但他是一根会思考的芦苇。"

这种"会思考的芦苇"，只要对思考稍为思考一下，是不难看到思考之重要性的。

就个人而论，没有学识只是无知，拙于思考却是愚蠢。就整个社会来说，只有当越来越多人会独立思考的时候，自由、民主、法治的条件才越有机会产生，才越有坚实的保证。单有冠冕堂皇的宪法条文是没有用的，专制国家的宪法条文一样可以写得冠冕堂皇；重要的是真能落实履行。但指望权力在手的人自动履行限制他的宪法，那是毫无保障的；重要的是人民的监察。然而要愚昧的人进行监察的工作，那是不切实际的；重要的是群众的觉醒。这就有赖于人们的独立思考能力得以普遍提高，有赖于大家能够明辨是非曲直、真假对错。

明辨是非的能力，在这个宣传的时代里，特别有其必要。试想一下可曾见过有人举着标语游行，上面写着：

> 坚信 1+1=2！
> 信者得救！

或者昂首挺胸，高呼口号说：

> 坚持相对论！
> 坚持量子论！



坚持数理逻辑！

坚持以上三个坚持！

相信你从没见过这种壮观的场面，对吗？大抵越是可靠的论断，越不需要靠宣传口号去支撑；越需要靠宣传口号去支撑的论断，越不可靠。但有许多与大众有切身关系的教条学说都是靠宣传口号来支撑的。这些东西本来只像吹得胀满的七色气球，只消针尖一刺，便溃破成风。可惜一般人并没有那样的“针”。于是野心家就能兵不血刃，仅用宣传口号便将群众征服，如同不必开枪的猎人，专门猎心。

要识破这种“猎人”，或更广泛地说，要识别真假对错，光凭一颗没有装备的赤裸脑袋去“独立思考”是不足够的，我们须得具备判别是非的思维利器，也就是具备一套分析批判的概念工具，作为独立思考的方法学基石。

本文的主要目的，即在于提供这样的一套工具，冀有助于摘除遮蔽思想视线的眼罩。眼罩一经除去了，人们就能自己走路，而无须别人牵着他们的手走，更不会被人穿着他们的鼻子走。



导论：语害批判

如果我们登报征求照顾孩子的女佣，收到这样的一封应征信："敬启者：本人原籍高山族，在城市受教育，刻苦耐劳，适应力强，什么都吃，最喜爱小孩子。"在决定请不请这位女佣之前，我们似乎需要首先弄清楚"最喜爱小孩子"在此是什么意思，是"最疼爱小孩子"呢，还是"最喜欢吃小孩子"。同理，当我们接到传单通知我们"相信三位一体的上帝就可上天堂，不信就要下地狱"的时候，在决定信不信之前，我们似乎也需要首先厘清一下"三位一体"是什么意思。如果说，此即"亦父亦子亦灵"的意思，那么我们还是要弄清楚："自己是自己的父亲，自己又是自己的儿子"，这是什么意思？倘若儿子就是儿子的父亲，那么儿子的父亲就是"儿子的父亲的父亲"，但这个"儿子的父亲的父亲"刚好又是那儿子自己，因为"儿子的父亲的父亲"等于"儿子的父亲"等于"儿子自己"。然而这一大堆令人头昏脑涨的、源于"亦父亦子"的说法，究竟是什么意思呢？

碰到这类质问时，一种常见的回应就是教训人："不要问，只要信！不要用理性去分析，先相信了然后就会明白！"但这是一种本末倒置的讲法。我不是不想相信，只是不知道你叫我相信什么。如果连"x"是什么意思都不知道的话，那就"无从信起"，即无所谓信不信x。要说相信x也不外是自欺欺人之谈。设若有人叫你相信"六位一体、亦父亦子亦孙亦精亦灵亦魂的超上帝"，你问他那是什么意思，他就叫你"不要用理性去分析，先相信了然后就会明白"，你认为这样的回答站不站得住呢？

没看清楚就不要签名，这是常识。不知道是什么意思就无从相

信，这是颠扑不破的常理。可是一般人并没有语理分析的训练，没有“厘清语意不明的关键用语”这种思维习惯。虽有例外，但不多见。譬如你约会中学的旧情人，却对太太说去参加校友会，这时你的太太也许就会命令你“厘清一下”所谓的“**校友会**”是什么意思了。不过这仅能算做特殊的个案。一般而论，人们只会注意到所思考的事物而忽略了用来思考的语言，正如平时人们只会意识到所看见的东西而忘记了用来看东西的眼睛。

此所以有许多人光晓得一味讲、讲、讲，而不晓得暂停下来，反省一下所讲的到底是什么意思。无聊的争论每每由此而起。“某地是不是文化沙漠？”“吃了臭蛋肚子痛，臭蛋是肚子痛的内因还是外因？”“柬埔寨社会有没有平等？”诸如此类的问题，未经厘清就争论，其结果是可以预知的，那就是没有结果。[1] 就以“柬埔寨社会有没有平等”这问题来说，甲认为有，其心目中的平等就是平均主义(或“人民平均主义”)，即国民总收入由官僚和人民各分一半，人民则进一步平分所得的一半；乙却认为柬埔寨没有平等，其心目中的平等乃是机会均等，即“人人有均等的机会去证明人的能力确实并不均等”。在此情况下，除非首先厘清“平等”的意思，否则争论无法理性地解决——或只能交由柬埔寨公安局指导柬埔寨人民法庭去判决。(我打赌甲君胜。)

甲乙之间的论争，实属“**言辞之争**”，即由于用语的歧义、暧昧等因素而引起的论争。《展望》杂志总编辑阿博特(L. Abbot)说他的父亲认为哲学和神学上的论争十居其九属言辞之争，而阿博特本人则认为那剩下的十分之一也还是言辞之争。倘若阿博特父子为此而争论起来，那恐怕也会成为言辞之争呢。哲学家被喻为瞎子在黑房里寻找一只不存在的黑猫，神学家则被喻为居然找到那只猫的人。

对于好作言辞之争的哲学家和神学家来说，这个讽喻应有一帖清醒剂的作用。但其实言辞之争不仅在哲学和神学的范围内充斥，在其他领域里也一样是屡见不鲜的。比如政治方面，为了连意思仍未清楚的“思想”或“主义”而争执，最后演变成互相残杀，这种悲剧不时上演，不让宗教方面所上演的悲剧专美。

要防止这类人间悲剧的发生，最根本的途径在于消弭言辞之争。要消弭言辞之争，最有效的办法在于运用语理分析这种思维的利器。[2] 语理分析的首要任务就是对种种有害于确当思考的语言概念上的弊病（且名之为“语害”[3]）进行批判。本文正是要**给语理分析建造一个实效架构**，借以批判最常见的三大类语害。[4] 能认清各式语害，我们就不会轻易被蒙混的言辞迷惑，在思考、讨论的时候就不会变得像瞎眼的鸟、失控的飞机，或像一个鲁莽的人，不理是哪一号班车，总之冲了上去，班车抵达终点了，才发觉上错了车。



第 I 类语害：语意暧昧

普遍性[5]是独立于个别物体而真实存在的呢，还是存在于个别物体之内，抑或只是一个空名呢？这问题造成了哲学上众所周知的"唯实唯名之争"。那是经院神学之中一个旷日持久的论争，延续了许多个世纪，后来更演变成为两派大学之间的激烈对立：一方面，巴黎大学禁用唯名论代表者奥康所写的书，且硬性规定其教师必须立誓讲唯实论；另一方面，布拉格大学、维也纳大学、海德堡大学等则坚持讲唯名论。两阵对垒，历时逾百年之久。

问题是：这纠缠不休的问题最后有没有确实的答案呢？答案是：没有确实的答案。那是由于问题太过深奥吗？不是由于问题太过深奥，而是由于问题本身意义不明。**最大问题在于看不出所谓的问题其实不成问题**。这种问题就像没有确定规则的"竞赛"，再争一千年也是没有确定结果的，因为"普遍性存在于个别物体之内"这一类的说法根本迷糊不清。如果"普遍性存在于个别物体之内"是迷糊不清的，那么"普遍性并非存在于个别物体之内"也是迷糊不清的。

让我们把（在某用法下）意义不明、迷糊不清的字眼、词组、述句、问句等等统称为（在该用法下）"语意暧昧的言辞"。今以实例来展示这种言辞的性质。

一、实例展示

(A)使命与命运

经常有人谈到使命和命运，却没有多少人会反省一下那究竟是什么意思。不是说有关字眼全无意义，只是说其语意并不明晰。先看“使命”一词，随便写几句“诗”来显示这个词的暧昧性：

完成了它的历史使命
过时的核弹被拆除
如同果实被摘下

完成了它的时代使命
新式的核弹在夜空绽放
如同璀璨的烟花

无论有没有爆炸，核弹都可以说是完成（或“胜利完成”）了它的使命。在什么情况下不能那样说呢？并无定准。这表明了“使命”在此是一个语意暧昧的字眼。野心家即喜欢利用这字眼的暧昧性去煽动群众，比方说：“建立大东亚共荣圈，乃是我大和民族的光荣使命。”（而揭穿野心家如何利用“使命”一词，则是本人的历史使命和时代使命？）

再看“命运”一词，说某某人**“一生逃避命运而结果无法避开命运，那就是他的命运”**，这是什么意思呢？我们有时会用这个词作为“遭遇”的同义语（带点文艺腔的同义语）。开车载女朋友兜风，在斜坡上惊觉刹车失灵，讲逻辑的人会对女朋友说“我们将有共同

的遭遇”，写诗的人会对女朋友说“我们将有共同的命运”，讲逻辑兼写诗的人则可能会说：“如果我们有共同的遭遇，我们就有共同的命运；反之亦然。”当“命运”用做“遭遇”的同义语时，这个词自不能说是暧昧的，它的意思就是“遭遇”。但这个词还有一种意义不明的用法，比如说：“我们的命运操纵着我们的遭遇。”这句话里的“命运”不能解作“遭遇”，否则这句话就等于说“我们的遭遇操纵着我们的遭遇”。但如果不能解释为遭遇，那么应作何解呢？没有明确的解答。这种说法里的“命运”本来就是语意暧昧的。“月球上有生物／没有生物”、“月球的位置能改变／不能改变”之类的对立可以得到解决，但“人有命运／没有命运”、“命运可以改变／不能改变”之类的对立却是永远无法解决的。

前面用了两节诗去显示“使命”的暧昧性，下面试用两个墓志铭来显示“命运”的暧昧性：

罗墓	这里长眠着罗素，他命中注定有四个太太。他实现了自己的命运。
李墓	这里长眠着李天命，他命中注定有四个太太。可惜他没有实现自己的命运。

由这两个墓志铭可以看出“命运”一词的暧昧。碰到任何男人你都可以利用这种暧昧性而说他“命中注定有四个太太”。如果他（像罗素）事实上有四个太太，你就可祝贺他实现了自己的命运。如果他（不幸像我）事实上没有四个太太，你仍可以安慰他说，他只是未能

实现自己的命运罢了。(不过我比较喜欢漂亮的门面话，我喜欢说：罗素屈服于命运，我成功挑战了命运。)

(B) 辩证法

知道的否定是什么？不知道。

“否定”一词，原有明确的逻辑用法：一个概念或命题F的否定可由“非F”来界定。[6] 凭此用法，我们知道“知道”的否定就是“不知道”。但另外，“否定”一词又有一种暧昧的“辩证用法”。在该用法下，我们不知道“知道”的否定是不是“不知道”。兹简析此“辩证否定”之暧昧性如后。

根据辩证法，所有事物都含有“内部矛盾”：“任何事物的内部都有肯定和否定两方面。”[7] “一分为二，这是个普遍的现象，这就是辩证法。”[8] 基于这些论断，例如恩格斯的胡子，既为事物，便应含有内部矛盾而呈露出“一分为二”这种普遍现象，其内部势必存在肯定和否定两个方面了。然而什么是恩格斯胡子的内部矛盾，什么是其胡子内部的肯定方面，什么是其胡子内部的否定方面呢？不知道。

被称为唯物辩证法三大规律之一的“否定之否定规律”断言：一切事物的发展都会经过“肯定——否定——否定之否定”的过程。[9] 用两个常被征引的经典例子来说，从“a”到“-a”再到“a^2”就是一连串否定的过程：“-a”是“a”的否定，“a^2”则是“-a”的否定；又如埋下一粒种子，长出的幼苗是对种子的否定，其后结出的新种子则又是对幼苗的否定。问题是：你能通过这类“阐释”去理解所谓的“否定”是什么意思吗？“乘以-1”、“乘以-a”、“种子发芽”、“结出新种子”，所有这些都一律叫做“否定”，这时“否定”

一词还有什么意义内容呢？不知道。

“唯物辩证法认为，新事物否定旧事物，不是否定一切，而是排除旧事物中的消极因素，批判继承并发展旧事物中的积极因素。”[10]依此，知道的否定是更深入地知道呢，还是不知道？还是不知道。在“否定”一词这种神奇的用法下，剃刀是不是胡子的否定？胡子是不是下巴的否定？剃刀是不是下巴的“否定之否定”？还是不知道。

二、术语迷彩

假设我说：加就是减，因为

$$\varphi+\psi=\{\alpha:\exists\beta\exists\gamma[\beta\in\varphi\&\gamma\in\psi\&\sim\exists x(x\in\beta\&x\in\gamma)\\ \&\forall x[x\in\alpha\equiv(x\in\beta\vee x\in\gamma)]]\}。$$

这个理由能否成立？人们大多不懂得（一般也无须懂得）数理逻辑，因而无从判断这个理由能否成立。但只消对数理逻辑稍深的部分有点认识，就能一眼看出这样的理由是荒谬的，因为那符号式只不过给出了“+”的定义，所以整个论断原来类似于说：“加就是减，因为加就是加。”[11]

由此看来，术语（尤其符号术语）是很容易造成烟幕或产生“迷彩效应”的。语意暧昧即常常依赖术语烟幕（或名之为“术语迷彩”）去掩饰。美国哲学家布兰夏德（B.Blanshard）认为，世上最难的事情之一，就是**“写得清晰”**。要把话说得晦涩费解，有何难哉？胡乱拼凑一堆玄乎其玄的术语，可谓易如反掌。有的人却总是觉得术语有某种神秘的吸引力，“里面必定有些深奥的道理”。其实玩弄术语

把戏，只像在污水滩上铺一层浮藻，令人难以分辨水之深浅而已。故弄玄虚，披着貌似高深的术语外衣，这就是时髦的深度了。

术语当然有其重要的功用，但对于本文的目的来说，我们要注意的是术语的诈用。学术研究通常需要引介术语，蒙混过关则往往需要玩弄术语。**术语是学术的工具，蒙混的面具。**蒙混的伎俩之一，就是有理论时就讲理论，有数据时就讲数据，什么都没有的时候就用术语去唬人。

(A) 数字迷彩

靠术语唬人，走江湖的算命先生优为之，某些可称为“社会算命先生”的社会科学家更优为之。有两个江湖算命先生就有三种不同的预测，有三个社会算命先生则有六种不同的预测。他们到了明天都能向你解释他们昨天的预测为什么在今天没有兑现。这类“解释”所赖的法宝，每每只是一堆虚张声势的术语。

统计术语在社会科学里是经常需要用到的。善用统计术语，这对于社会科学有必要性。玩弄统计术语，这对于一般人有欺骗性。比如根本没有公布基数是什么，只宣称“经济增长了百分之三十”，那就是一种语意暧昧的提法。当我们的脸上长出第一颗暗疮时，我们的“暗疮增长”是（可说是）无限大。当我们长出第二颗暗疮时，我们的“暗疮增长”是百分之一百。但当第三颗暗疮长出来的时候，“暗疮增长”就跌到百分之五十了。由此可见，隐瞒基数而仅仅宣布增长了百分之几，那就有玩弄统计数字之嫌了。据我所知，这种把戏（包括我现在说的这句话在内）所含的欺骗性每年有百分之七十七点八八的“欺骗性增长”。

(B) 艺评迷彩

传统的艺文论评者大都好用比喻，长于形容，譬如刘克庄《后村诗话》评孟浩然诗："如洞庭波始，木叶微脱。"现今的艺文论评者则有许多喜爱卖弄术语花腔，长于不知所云，例如："把共相参与自然的运作的同伴的原性变质变样。"[12] 叹息看不懂那是什么意思吗？不必叹息，没有人能看得懂没有意义的文字杂烩是什么意思的。（有的人把没有意义等同于深奥，把任何对暧昧言辞的批评视为不了解。然则他们是怎么了解的呢？从来没有给出明白的解释；别人一提出批评，他们就只会说别人不了解。）

刚才所引的"把共相参与自然……"，来自一篇讨论文艺美学的文章，现在欣赏另一篇（一系列）探讨绘画美学的论文："今日唯一能救物理学的，恐怕唯有赖形上美学辩证……美学工作者就是人类的先知……使今日之中国人，以美学方法之极致……面对西方而无所惧"；"今后人类文明之最佳开展……其最扼要的把握，恐怕仍在于中国固有的美学方法了。"[13] 原来美学（特别是中国固有的美学）是如此伟大到无与伦比的。在该系列"美学论文"之中，这伟大到无与伦比的美学或"形上美学辩证"有些什么伟大的内容呢？仅有一堆暧昧到无与伦比的术语，例如："范宽以其情之忧郁而侧重辩证结构之极限对比性"、"人的生命过程，无非是诸般大大小小之现实情感之通过与形式物的方法性穷尽而已。"[14] 除了"辩证结构之极限对比性"、"形式物的方法性穷尽"这种高深的文字术语之外，还有高深的符号术语："如果我们以○表绘画中所欲追求的一切自体，以Af表一种高度人文统合的形式，那么以Af表○的方式可减化成下式：Af → ○。"[15]

这是什么东西？只要略知一点数理逻辑，看见这些符号大概都

会发出会心的微笑：那就像小孩子一边敬畏不懂的符号，一边胡念乱画。有的人已不是小孩子了，但仍怀有一种符号崇拜的心理，看见逻辑、数学等有一大套他看不懂的符号便肃然起敬，以为神秘到不得了，于是就（企图）依样画葫芦，该说“吃饭”时不简单说“吃饭”，却硬要兜圈子用符号去“表”。符号术语本有非常重要的功能，在逻辑、数学、物理学、电脑科学等领域中甚至是不可或缺的，但在美学里一般没有使用的需要。引文里的符号更是一种胡乱的堆砌，除了用来蒙混，并无半点用处。逻辑、数学等所设的符号系统，建立时有一定的法度，要经过严格的引介程序，不是随便从英文字母中抽一两个出来，含含糊糊地“表”一下，再加个不明所指的箭号就算数的。引文里的“→”是什么意思呢？指逻辑上的“条件关系”？数学上的“趋向”？化学反应？交通标志？厕所指引？……[16]

三、由虚浮至错乱

以上讨论术语烟幕或术语迷彩，目的在于揭示术语容易用来掩饰语意的暧昧。要注意的是：语意暧昧和语意清晰之间，只有程度之分，而没有一刀两断的区别。不过，没有截然的界线并不等于没有约略的界线。比方日与夜，虽无明显分界，但非没有分别。（纵使说，抄一本书叫做剽窃，抄十本书叫做参考，抄一百本书就叫做创作，因而剽窃与创作之间只有程度之分，但还是不能由此推论两者没有区别。）

(A) 语意虚浮

语意虚浮是一种程度较轻的语意暧昧。所谓语意虚浮，在此是指“含糊其辞，漫无分际而没有定准”。这种言辞又可称为“浮词虚语”。以下阐述这种言辞的特性。

(1) 有不少人（包括笔者）喜欢年年给“年轻”提出一个新的界定。事实上“年轻”一词也没有一条截然分明的使用界线。但尽管如此，我们却不能说“年轻”是一个全无分际、可任意伸缩的字眼。18岁总可以称为年轻，而80岁则不能算年轻。[17] 再看“小孩子”一词，有的父母要子女帮忙做家务时就说：“你已经不是小孩子了，该做点家务。”当他们不想子女谈恋爱时又反过来说：“你还是小孩子，不要这么早谈恋爱。”这显示“小孩子”一词的适用范围没有很明确的分野。但我们也不能称之为漫无分际。**4岁肯定是小孩子，4岁便会谈恋爱就叫老人精，或叫天才；40岁肯定不是小孩子，40岁还不会谈恋爱就叫白痴，或叫智者。**[18]

由此可见，“年轻”、“小孩子”等字眼并不是毫无定准的。另一方面，比如“反革命”，却是一个没有定准的字眼。今天被称做最革命的行为，明天可以叫做反革命。[19] 又如“合乎（或违反）上帝的旨意”这个词组，在某些宗教人士的用法下，也是一个毫无定准的浮词虚语而已——你怎样去检验“祈祷就会得到，如果那合乎上帝旨意的话”这种讲法是不是真的呢？

(2) 我们时常需要使用“时常”、“大约”、“颇”、“不少”之类的弹性字眼，不能说凡使用了弹性字眼就等于讲了语意虚浮的话。譬如：“不少人持此论调，但此论调有谬误，因为……”，这种讲法的主旨在于指明某个论调有谬误，而不在于报告有多少人、是哪些人持该论调。在此情况下，我们不会认为这种讲法是语意虚浮的。但

如果当时的关键系于指明有多少个人持该论调，或指明是哪些人持该论调，而讲者却只说“不少”，这时我们就会认为他的讲法是语意虚浮的了。概言之，欲断定一个言论算不算语意虚浮，须得考虑该言论是否恰如其分。

（3）这表示，一种言辞是不是浮词虚语，常要视乎所涉的语境而定。例如“危害国家民族的根本利益”这个提法，若有比较具体的条文细则来加以阐明，或有法律传统中的经典判例作为参照凭据，那么这个提法也可以被诠释到相当明确的程度。但如果缺乏或“割离”了诸如此类的诠释基础，那么这种提法就无非是浮词虚语罢了。（这类浮词虚语所表达的“概念”，正是法兰克福学派的马尔库塞等人当做法宝的“流动概念”。）

用浮词虚语（或“流动概念”）来制订宪法律令，容易造成“人们一方面无法无天，一方面噤若寒蝉”的怪局面。无法无天，是由于法律条文弹性太大，没有明确轨则限定。噤若寒蝉，也是由于法律条文弹性太大，人们无所适从，动辄得咎，多讲多做多错，不讲不做不错，最好还是消极怠慢，最终则是一潭死水。

（4）一般语意虚浮的学说，既非正确亦非错误，而是称不上正确不正确、错误不错误（**许多人不知道这个极端重要的分别**）。这种学说是无法被确实应用的。有用的理论能指导实践，使人尽量避免犯错，使人无须盲目摸索。比方登月之举，即靠科学理论的确实应用。尽管那航天员“走的是一条独特的道路，没有先例可资借鉴”，但他不用在漆黑一片的太空中“摸索摸索”。太空飞行不是太空摸索，航天员不是摸到月球上去的。倘若我们采用某种学说来指导实践，实际上却只能依靠自己去摸索，那不啻表明该学说无用而已。有的人将虚浮性与普遍性混淆，将虚浮的学说等同于普遍真理。当他

们发觉这种“真理”无法落实应用时，就视之为“普遍真理与具体情况相结合”时的必然现象。其实这是严重的误解。一种学说要是没有可能应用，那无异证明该学说不是普遍真理罢了，因为普遍真理之为普遍真理，恰恰在于对一切有关的具体情况都普遍适用。

上述那类学说一旦被奉为整个社会的“指导思想”时，就很可能导致诉诸强权而不是诉诸理性的行为心态，其表现为：不问客观是非，只问最新形势，人人都要“紧跟形势”，人人唯恐“落后于形势”。此中原因，乃由于谁有权谁就有解释权，谁有解释权谁就有“最高真理”；结果，实践不是检验真理的标准，实弹才是检验真理的标准。[20]

【附笔：在这样的形势中，当某一派以正统自居时，其他派可有什么对策呢？就语意虚浮的学说而论，谁得势谁是正统，谁失势谁是异端，那是天经地义，没有任何人有坚强的理据去解释自己对该学说的解释为唯一正确的解释。既如此，甘奉对方为正统，斯为下策。然则中策上策呢？自立为正统，斯为中策。让那个“统”名存实亡，或者干脆超越那个“统”，斯为最上策。正如法国作家莫洛亚所言：“有的政党领袖准备为学理或主义而牺牲国家，但真正的领袖却说：‘去他的主义，拯救国家要紧。’”】

(B) 语意错乱

语意暧昧的程度达至全无意义之极端，达至语无伦次、不知所云的地步时，让我们称之为“语意错乱”。

语意错乱的言辞之所以会被“生产”出来，也许是由于生产者要伪装高深；也许是由于在生产过程之中没有想过——没有“想”的习惯；也许是由于**错乱的思想用错乱的言辞来宣泄就会有一种错乱**

的快感。且不管其“生产”的原因，这种言辞我们就算以最大的同情也终是无法了解的。“同情的了解”到此而穷。反复诵读最多只能使你对它产生一种混混沌沌的“了解的幻觉”。了解的幻觉不是了解。上穷碧落下黄泉，在任何地方（包括在这种言辞里）你都发现不到它有什么意义的。**这种言辞通常一无是处——除了用来举例：举例表明什么东西除了用来举例就一无是处。**

从一系列叫做《哲学日记》的文章里，可随手拾得一大堆这种例子。以下所引，可见一斑：

“惟其是真正虚幻的，才是一种真实。……道德即人存[在]中之一种‘不可能’之可能。即虚幻的真实……如以‘这里’来说，‘那里’也许就是一种‘真实’的虚幻，否则我们就必会摔在‘这里’之虚幻之真实中了。……惟其不可能，即人之唯一可能……我一定要将表达中之a=a击溃，因为只有道德中才有真正之a=a。而击溃表达中之形式的a=a，即恢复真正的道德。”“不完整，即关系。表达，即不完整。存在则否。但表达中的存在，仍为不完整，即关系，即对所有关系之关系。……一切数均可化约为1、2、3。……任何一物均为1。任何一物之自否均为2。但一物之自体不能表，否定为不能推演，是以任何一物或1，必自3始。”“堕落就是一种以不可能为一种扭曲可能之不可能……唯一使不可能成为不可能，然后以一种同一之真实性，而呈现一种正面可能之不可能。其实这就是人之唯一可能，即近似可能。”[21]

略按：（一）不必吞下整个臭蛋才知其为臭，也不必读完上面整段引文才知其为不可卒读。（二）以为读者都是不正常的，这本身就

是一种不正常的想法。（三）**伪装高深，适足以暴露浅薄**。（四）最后一点不妨随口吐出一番胡言乱语来“表达”（虽是胡诌，恐怕仍比上面的引文可解一些）——

惟其是真正虚伪的，才是一种真诚。痛苦即梦呓之中的一种不梦不呓的梦呓，即癫狂的梦呓。惟其不正常，即人之唯一正常。我一定要将算术的2>1击溃，因为只有道德中才有真正的2>1。而击溃算术的2>1，即重建真正的道德。缺憾，即超关系。语意残废，即缺憾。变态则否。但虚假中的变态，仍为变态，即概念错乱，即对所有超关系之超关系。一切精神分裂皆分裂为1、2、3。任何白痴均为1。任何白痴之自恋均为2。但白痴之自恋不能表，自虐为不能推演，是以任何白痴或1，必自3位一体始。这种堕落之可能之真实之不可能之扭曲之可能之深度之不可能之虚妄之可能之绝顶之不可能之脑袋之无能，怎么可能？



第II类语害：言辞空废

上文论述过没有意义的言辞，现在讨论没有信息内容的言辞。

一、重言句与信息内容

试比较下面两个句子：

P：西湖的水里有鱼

Q：西湖的水里有鱼或者没有鱼

这两个句子都是真确的。[22] 要判定P的真确性时，我们必须考察相关的经验事实。像P这种“必须考察经验事实才能判定其为真”的语句，叫做“经验真句”(empirical truth)。另一方面，要判定Q的真确性时，却无须对经验事实进行研究调查；我们只须了解Q的意思（或说是知道有关语辞的用法）就足以判定Q是真确的。像Q这种“只须了解其意思就足以判定其为真”的句子，叫做“重言句”(tautology)。[23]

例如“凡王老五皆未婚”、“所有狗都是犬”等等断言，与Q相似，均为重言句。要判定“凡王老五皆未婚”这个说法为真，是无须把王老五请来检查一番的；我们只消知道有关语辞的用法，譬如知道“王老五”一词是用来指称未婚汉的，那就足以判定这个说法为真。同样，要判定“所有狗都是犬”的真确性，也不必冒着“被咬之险”去检验各式狗类——包括老虎狗、沙皮狗、傻狗、疯狗，但

不包括热狗——我们只消了解有关语辞的意思，就可判定那是一个真确的陈述。其他如“三角形有三只角”、“一切物体都占空间”、“如果你参加了我的葬礼，我大概就不能参加你的葬礼了”……稍加分析，便可看出都是重言句。

尽管重言句与经验真句都是真确的，不过其为真确却有不同的特性。以P、Q为例来说明。P在事实上是真的，但不是必然地真，因为，虽然西湖的水里事实上有鱼存在，但总有可能是没有鱼的（我们不能否定“西湖的水里没有鱼”这一逻辑可能性）。与此不同，Q是必然地真的，即在所有可能的情况下都能成立，因为，无论西湖的水里有没有鱼，“西湖的水里有鱼或者没有鱼”这句话都是真的。

要注意的是，P尽管没有必然性，但有信息内容。所谓有信息内容，就是对经验事物的状况有所描述。[24] 反之，Q虽有必然性，但却没有信息内容，即对经验事物的状况无所描述——正由于Q在所有可能的情况下都成立，因此并没有描述出任何特定的情况：我们无法从“西湖的水里有鱼或者没有鱼”去推断西湖的水里到底有没有鱼。

大体而言，经验真句并无必然性，[25] 但有某种“补偿”，其补偿就是“有信息内容”。相反，重言句有必然性，可是要付出某种“代价”，其代价就是“没有信息内容”。（按：“没有信息内容”不等于“没有意义”。比如Q就有相当清晰的意义，然而没有信息内容。）

重言句缺乏信息内容，这是不是一种弊病呢？（a）重言句如果不是当做经验事实的陈述而被提出来，则“缺乏信息内容”并不是它的弊病。（b）重言句要是当做经验事实的陈述而被提出来，那么“缺乏信息内容”就构成它的弊病了。下文对（a）、（b）两点加以阐明。

(a) 在纯数学中，可以证明许多命题或定理都是重言句。[26] 比方说，当“2”被界定为“1+1”时，“1+1=2”就是重言句。这个重言句等于说：“1+1=1+1”。纯数学里的这种重言句不是当做经验事实的陈述而被提出来的，经验事实不能用来印证或否证这种语句。纵使1只羊“加”1只狼等于1只狼，这残酷的经验事实并不能用来否证“1+1=2”。另一方面，**就算能用两个20岁的情人去“代换”一个40岁的太太，这令人鼓舞的事情也不能用来印证“20+20=40”。**诸如此类的数学命题，可用来做演算的工具而不是用来描述经验事物的。既然如此，这类重言句虽对经验事物无所描述，但那显然不能算做弊病。[27]

(b) 不过，当重言句充作事实陈述的时候，“缺乏信息内容”就成为严重的弊病了。倘若天气预报员在电视上宣布：“明天会下雨或者不会下雨，可能有台风也可能没有台风。”或有社会学家发表其研究结果：“根据长时间的观察得知，所有青少年罪犯的母亲都是女人。至于他们的父亲是什么性别，则有待获得另一笔研究经费之后再作进一步的研究调查。”这样的天气预报和研究结果恐怕会受到猛烈抨击。但为什么要抨击它们呢？难道其所说的是假的吗？“明天会下雨或者不会下雨”、“所有青少年罪犯的母亲都是女人”等说法并不是假的，而是真确的，甚至是必然地真确的，可是这些说法没有信息内容，却又当做事实陈述而被提出来——那就是这些说法的毛病所在了。

让我们把这种冒充事实陈述的重言句名为“空废命题”。以下分析空废命题的种种形态。

二、论空废命题

(A) 空话当论据

“未出生的人并没有主张节育，凡主张节育的都是已出生了的人，可见人真是一种不顾他人死活的自私动物。”这个讲法所持的论据或理由（“可见”二字之前的两句话），是没有信息内容的；我们不难看出那是重言句。事实上也没有人真的会以这种重言句为理由去论证“人是一种不顾他人死活的自私动物”。有趣的是，“我是我”也是重言句，但常被用做理由：用做不守法规、自我中心的理由。与此近似，“做生意就是做生意”亦常被用来作为“做生意无须理会商业道德”的借口。又如“要发生的终究是要发生的”这个重言句，则往往被用做“不必积极，不必主动做什么事”的论据。

然而这样的理由、借口、论据根本站不住。譬如劝人生病时不用看医生，汽车冲过来也不须走避，因为“要发生的终究是要发生的”——这样的论据明显无效。可是人们在述说此等重言句时，却每每表现得好像对人生中的经验事实有其重大发现的样子，以致造成一种假象，令人以为那些句子表达了什么深刻的道理。但其实当这些重言句冒充事实陈述而被提出来的时候，那不过是一些空话，即空废命题罢了。[28] 这些空废命题的信息内容不多于“你的父母若无子女，那么你也不会有子女”这句话的信息内容，因为：**所有空废命题都有相等的信息内容，即“零信息内容”；所有空废命题对经验事实都有相等的描述，那就是一无所述。**

(B) 隐蔽空废性

有些空废命题比上述那类具有“x 是 x”[29] 这种形式的空废命

题较为隐蔽，其“空废性”要多作一点分析才会暴露出来。下面举例说明。

（1）有的人喜爱“批评”语言、逻辑、科学。殊不知批评语言的时候，已经要用到语言；任何批评若要合理，都不能违反逻辑；欲将批评的内容通过现代媒介来传达，便需应用科技，即利用科学的成果。且撇开这点不论，我们要探究的是：有什么理由可据以批评语言、逻辑、科学？论者喜欢举出这样的理由：“语言、逻辑和科学都是有其局限性，有其一定的限度的。”但这个说法是什么意思呢？

在追问下，论者常会作出如此这般的解释：“语言只是语言，语言不等于真实世界。”“逻辑只是逻辑，逻辑不等于人生。”“科学只是科学，科学不是一切。”这类讲法的毛病在于：第一，**无的放矢**——谁说过语言等于真实世界（谁会以为“闯世界”等于“闯语言”，“世界大战”等于“语言大战”）？谁说过逻辑等于人生？谁说过科学就是一切？第二，**言辞空废**——那就是所讲的只是空废命题。用这样的空废命题去“批评”语言、逻辑、科学，无异于指责一个东西只是“其所是”的东西而不是“其所不是”的东西，或指责某种方法只能处理它所能处理的问题而不能处理它所不能处理的问题。这样的指责全然无效，就像指责人的记忆力“有其一定的局限性”：只能记得所能记得的事情而无法记得无法记得的事情——尤其是无法记得将来的事情。

（2）某种叫做“反映论”的哲学观点认为：“概念和全部认识过程都是客观世界的反映。”[30] 有些反映论者更进一步宣称：任何思想、任何文化环节都带着深刻的“阶级的烙印”，都反映了社会关系或阶级利益；甚至“神话也是客观社会关系的反映，不过它只是一

种歪曲的反映”。[31] 问题是：怎样算是“歪曲的反映”呢？

“反映”一词，是一个弹性很大的字眼。小孩子考试拿了个零蛋，被妈妈打屁股时就辩称其成绩**“反映了失败的教育制度”**，这种申辩能否成立，颇难确定，因为“反映”一词有很大的弹性。但无论其弹性多么大，依据这个词的惯常用法，我们总不能把任何思想概念都说成是某某x的反映。然而有的反映论者却把任何思想概念都说成是某某x的反映，因为他们所说的反映包括了其所谓“歪曲的反映”，而其所谓“歪曲的反映”又可等于通常所说的“不反映”。比如，人们通常会认为“飞马”这个概念并不是客观世界的反映，可是那些反映论者却认为所有概念“都是客观世界的反映”。[32]

但如果“反映”包括了“歪曲的反映”而后者又可等于“不反映”，那么，当反映论者宣称“任何思想都反映阶级利益”的时候，实际上他们只不过说出了“任何思想都反映或者不反映阶级利益”这个空废命题罢了。

（C）强定成空

最后要破斥的一种“言辞空废”的形态，就是利用牵强的定义来制造空废命题，企图赖以维护所持的论调。为方便揭示这种诡辩伎俩起见，姑名之曰“强定成空”。

认为“凡人皆性善”（儒家主流学脉之所系）的性善论者，碰到“某君是人，但非性善”的反例时，若以“既非性善，便不能称之为人”这种说法去回应，那就等于把“人”字牵强界定为包含了“性善”的意思。[33] 这么一来，“凡人皆性善”就变得像“凡母亲皆为女性”一样，成了空废命题。这就是“强定成空”的一例。又如主张“怀才必遇”的人声称：要是怀才不遇，那就表示其所怀的必非

真正的才。这也是“强定成空”的一个实例：即为了挽救“怀才必遇论”的脆弱性而暗将“怀才”牵强界定，致使原初的论断变成了空废命题。

利用牵强的定义来申辩，这是一种被广泛采用的诡辩手法。在报上看到这个论调：“中国的母亲，亲情第一，爱情第二。否则就不是中国母亲。”[34] 此论调硬将“中国母亲”暗中界定为必须符合“亲情第一，爱情第二”的条件，这种手法与下列言论所用的手法类同：(一)“没有不诚实的基督徒，凡不诚实的就不能叫做基督徒。”(二)“所有伊朗人都爱国，凡不爱国的就不能称为伊朗人。”(三)“每一个纳粹党员都是廉洁的，否则就不是真正的纳粹党员，顶多只能算是变了质的纳粹党员，或混进党内的假冒纳粹党员。”

牵强的定义宛似可以为任何说法作出辩解，这适足以显露出那是一种诡辩的伎俩。试考虑王尔德（O.Wilde）的名言：“男人因为厌倦生活而结婚，女人因为好奇心理而结婚，终归两者都失望。”设使这个说法被人用反例驳斥，在此情况下，如果不惜以牵强的定义为王尔德辩护，那么可以这样说：不因为厌倦生活而结婚的不是男人，不因为好奇心理而结婚的不是女人，结了婚而不失望的就不是人。

(D) 新《罗密欧与朱丽叶》

以上剖析了不少空废的言辞。在认知性的讨论中，利用空废命题来诡辩、蒙混，这固然是该被批判的不当做法；但如果拿空废命题来嬉戏、开玩笑，或通过空废命题来透露言外之意呢？这是否不当就不能一概而论，要视乎有关的语境而定。[35] 笔者近来想为罗密欧与朱丽叶的死因翻案，兹将研究结果以独幕剧的形式表达出来，

剧中罗密欧的对白看来净是空废命题。这些命题应否加以批判，最好由读者自行判断——

朱丽叶：“Romeo，Romeo，今晚我会在露台上等你，你来不来？”

罗密欧：“我如果来就来。”

朱丽叶：“Romeo，Romeo，我最喜爱红玫瑰，你呢？”

罗密欧：“或者最喜爱，或者不。”

朱丽叶：“Romeo，Romeo，想一下假如你的嘴唇碰到我的脸，那将会有什么事情发生呢？”

罗密欧：“假如我的嘴唇碰到你的脸，那么你的脸就碰到我的嘴唇。”

朱丽叶（娇嗔）：“你这个人真没情趣，十年以后我们才再见面吧！”

罗密欧（大喜）：“十年以后你将会比现在年长十岁，如果你能活到那天的话。”

结果朱丽叶就气死了，而罗密欧则开心死了。



第III类语害：概念滑转

对同一语辞作出不同的解释，因而引起误会，这种事并不罕见。就以“**这种事**”一词来说，这个词在下面的故事里便引起了误会。据说某乡村小学有个学生迟到，向老师说明原委：他迟到是因为要送一头公猪去配种。老师问：“这种事你爸爸不能做吗？”学生答：“不能，一定要公猪才行！”

本文要探讨的最后一类语害，即起于对语辞作出不同的解释。

一、概念混淆

倘若一个语辞在某语境里至少可作两种不同的解释，那么这语辞在该语境里就是“**模棱两可**”的。设使你在射击时误中一位富商，他的儿子在旁看了大叫：“好！”如果这短句在该情境中既可解释为庆幸那件事的发生，又可解释为赞赏你的射击技术，那么这短句在该情境中就有模棱两可的特性。

利用模棱两可的特性来误导、蒙混，或由于模棱两可而造成似是而非之言，让我们称之为“概念混淆”。[36] 例如：“我向你借100元，你只借了50元给我，还欠50元。但既然借了50元给我，于是我也欠你50元。由于各欠对方50元，所以我们扯平了，谁也不欠谁。”这就是一种概念混淆的歪论，其中的“欠”字是模棱两可的，可解释为（i）负债未还；（ii）差缺、缺少。

关于概念混淆，刚才所举的是一个虚构的例子，现在分析一些真实的个案。

(A) 相同与沟通

英国哲学家韦斯登姆(J.Wisdom)曾经提问:两个人是否能够做相同的事?对此问题的初步反应,大抵是肯定的:两个人当然能够做相同的事,比方大家都摸摸自己的鼻子,那不就是做相同的事吗?不过我们似乎可以说,那不算是做相同的事,因为你摸你的鼻子一下,我摸我的鼻子一下,我们摸不同的鼻子,所以不是做相同的事。但如果我们摸的是相同的鼻子,譬如大家都摸你的鼻子一下,难道这还不是做相同的事吗?可以说仍然不同,因为当你摸你的鼻子时,你摸的是“自己的”鼻子,而当我摸你的鼻子时,我摸的是“别人的”鼻子,结果我们做的仍是不同的事情。

在上面的讨论中,“相同”一词原来是模棱两可的,既可解释为“同一”,也可解释为“同样”或“同类”。依第一种解释,“没有两个人能够做相同(即同一)的事”这句话是重言句,是必然为真但毫无信息内容的。只要了解“同一”等词语的意思,就可判定任何两个人甲和乙所做的事永不可能是同一的,因为其一是“甲所做的事”,另一是“乙所做的事”,而甲乙必是不同的两个人,否则不能称为甲乙“二人”。再看第二种解释,在此解释下,“没有两个人能够做相同(即同类或同样)的事”是有信息内容的,但所给出的却是错误的信息,因为,比如你摸你的鼻子而我摸我的鼻子时,我们所做的虽非“同一”件事,但却是“同类”或“同样”的事,那就是“摸自己的鼻子”这一类的事情。[37]

以上的分析可转用来批判这个论调:“人与人之间其实不可能有沟通,因为没有两个人会有相同的经验。”这个论调犯了概念混淆的毛病,其论据“没有两个人会有相同的经验”就像“没有两个人能够做相同的事”一样,是模棱两可的。若把其中的“相同”解释

为“同一”，那论据就缺乏信息内容；但如果解释为“同类”或“同样”，那论据却又会给出错误的信息了。

(B) 数学与经验

很多小孩子都遇到过这类试题：“树上有三只鸟，开枪打死了一只，还剩下多少只？”(称此问题为D。)倘若小孩子答“还剩下两只”，那就完了——不是“答完了”的意思，而是“完蛋了”的意思——因为按照校方规定，正确答案应是“零只”。理由据说是：死鸟掉了下来，两只活鸟听到枪声便飞走了。

然而这样规定问题D有唯一的“正确答案”，只是概念混淆使然，实则既没有充分的理据，又会窒碍小孩子的思维灵活性。D可说是一个模棱两可的问题。如果将这问题解释为询问“3－1=？”，那么所问的是一个数学问题，[38] 其答案明显为“2”。另一方面，如果将D解释为询问“树上三只鸟的其中一只被枪打死之后，‘事实上’还有多少只鸟儿留在树上？”，那么所问的却是一个关于经验事实的问题，而此问题并无确定的答案。开枪后，可能没有鸟儿留在树上，也可能有一只、两只、乃至三只鸟儿全部留在树上。比方说——

答案一：“**0只**。”死鸟掉了下来，活鸟飞走了。

答案二：“**1只**。”死鸟掉了下来，一只鸟儿飞走了，另一只鸟儿则留在树上，因为那是一只聋鸟，或傻鸟，或不聋不傻但被枪声吓呆了，飞不起。

答案三：“**2只**。”死鸟掉了下来，活鸟留在树上，因为都是聋鸟，或傻鸟，或呆鸟，或是一聋一傻，或一傻一呆，或一呆一聋。

答案四：“**3只**。”活鸟留在树上，死鸟被枝丫承着，也留在树上。

又：试考虑“超过3只”的可能性。

按：可以说，死鸟也是鸟，正如死鱼也是鱼。在饭店吃的鱼，摆在桌子上的时候通常都是死了的，我们不能因此把经理叫来骂一顿，说他的饭店给我们吃的不是鱼。

二、概念扭曲

在本文里，“概念滑转”一词用来统称概念混淆和概念扭曲。前面所论的“概念混淆”，涉及同一语辞的不同解释，那些解释虽然不同，但都合乎辞义，即符合该语辞的惯常用法。至于后面要讨论的“概念扭曲”，亦涉及同一语辞的不同解释，但其中有的解释却是违反辞义的，即该语辞根本没有可演绎出那种解释的用法。举例说明，“正在找一个会计主任”这个词组，可解释为（i）正要选聘一位会计主任，或者（ii）正在追寻一个（逃跑了的）会计主任；这两个解释大致上都合乎辞义。反之，如果将“内科医生”解释为“专治惧内症的医生”，将“先睹为快”解释为“考试之前先看答案便会答得较快”，这些解释则是违反辞义的了。

由于（或借着）违反辞义的解释而造成思想混乱，且名之为“概念扭曲”。今剖析概念扭曲的两种类型如下。

（A）望文生义

不少人做学生时都玩过“望文生义”的游戏：在试场里偷看邻座就叫“科学观察”，交头接耳就叫“问卷调查”。顽皮的学生为了显示自己“够英雄”、“有种”，甚至会在老师抽问成语解释的时候，

故意曲解附会，望文生义一番呢。老师问："陈阿狗，'**夫人必自侮而后人侮之**'是什么意思？"陈阿狗："回老师，这句话是说：那位夫人必定是自己侮辱了自己，而她的后人才会侮辱她的。"结果全班哄堂大笑，陈阿狗则罚站兼留堂。

这种望文生义的游戏平常是无伤大雅的，大家本来都知道那是故意望文生义。但在其他场合中，望文生义却往往会导致概念的扭曲。例如：

（1）有的人把批评宗教或其教义叫做"侵犯宗教自由"（或"侵犯信仰自由"）。这是望文生义，扭曲了"宗教自由"的概念。须知言语上的批评不等于行动上的禁制。禁制别人皈依宗教、进行合法[39]的宗教活动，这固然算侵犯宗教自由；可是批评宗教或其教义却不能称为"侵犯宗教自由"。教徒有权宣扬某些观点，劝人相信他们的观点，别人为什么无权批评那些观点，劝人不要相信那些观点？当有神论者断定有神论为正确的时候，那就等于断定无神论者的观点为错误。无神论者为什么没有权批评有神论者的观点为错误？每一个人都有权宣称"人人有罪"，同时每一个人也有权宣称这是胡说八道。你有权指别人、其父母兄弟姐妹、祖宗十八代以至子孙十八代都有罪，别人就没有权说那是一派胡言？

（2）汉儒董仲舒有名言曰："正其义不谋其利，明其道不计其功。"今天"功利"二字已成为一个贬义词，而"功利主义"则被曲解为"唯利是图的势利思想"。其实"功利主义"乃utilitarianism之译名。略言之，这种哲学主张以"有功于或有利于最大多数人的最大幸福"为善行的准则，这哪里是唯利是图的势利思想呢？但现在对"功利主义"这概念的扭曲已深入人心，可见最初那些望文生义的人是多么成功，实在值得喝酒庆祝一番呢：**"干杯，大家同归于尽吧！"**

(B) 指鹿为马

在一个可以随意扭曲概念的社会中，任何承诺、合约和法律条文都会变得一钱不值：人们在背信违约之后，还要理所当然、振振有词地说自己是守信的，只不过对有关的承诺或条文“作出了全新的诠释”罢了。

这种篡改辞义之举，所倚赖的常是“关于概念或语辞，各人‘可’有各人自己的理解和诠释”这一类的论调。然而这种论调是极其荒谬的。假如硬将“儒释道”三字解释为“基督教”，就算有人说那是他自己的理解和诠释，这样的理解和诠释还是“不可”的。那就像猴子在钢琴上乱跳乱拍，这不能算做弹奏了贝多芬的《月光曲》，不能叫做“对《月光曲》的每个音符都作出了独特的诠释”。

上述道理本不难明，可惜很多人都有一种不自觉的思想倾向：就是以为两种事物纵使南辕北辙，迥然大异，但一经冠上了同一个名号，就一定是“属于同一个类的两个种”。[40] 譬如两种刚刚相反的经济，只要用了“计划经济”这名字去统称之，就会被认为同属于计划经济，同为计划经济这个类之下的两个种——即使其中一种是“一切经济活动都在计划之内”的计划经济而另一种则是“除经济外，一切活动都在计划之内”的计划经济。

这种“同类相反”的奇怪观念，为野心家颠倒黑白铺平了道路。在黑白颠倒的环境中，除了特权阶级大家一无所有都可以名为“公有”；最贫苦无助的人都可以称做“资产阶级分子”；甚至被砍错了头，都一样可以叫做“幸福”——没有了头，就不会长暗疮，也不会出皱纹，更不会患脑膜炎或单相思，那还不是幸福？总而言之，在概念扭曲黑白颠倒的世界里，马即鹿，一种没有角的鹿；鹿即马，一种生了角的马。鸡尾巴即鸡头，一种长得像鸡尾巴的鸡头；鸡头

即鸡尾巴，一种长得像鸡头的鸡尾巴。

就这样，语言在今天已被滥用到了极其可怕的地步。明明不是x，却被称为“另类x”或“另一种x”，甚至美其名为“真正的x”。许多字眼只消听来动人，就会被野心家拿去指称他们希望别人接受的事物。“自由”、“平等”、“民主”等等都属于这类动人的字眼，于是就被拿去指称哪怕是最不自由、最不平等、最不民主的制度或社会状况。他们管这些叫做“另一种自由”、“真正的平等”、“最高级的民主”。什么是“另一种自由”呢？夜半无人私语时，秘密警察可以在你家里自由出入，请你去“私语”，这就是“另一种自由”了。什么是“真正的平等”呢？老百姓人人没有分别，大家的生活都过得一样，像狗一样，这就是“真正的平等”了。至于民主嘛，讲者在台上讲了一万句也等于没讲过半句，听众没有人在听，还未讲完就每个人都举手反对，那只是低级民主；讲者讲了半句就胜过一万句，听众没有人敢表示不听，一讲完每个人都举手赞成，这才是高级民主。**最低级的民主靠数人头来表决。最高级的民主则可再分做两型：其一为教育型，靠钳住人头来指导表决；其二为经济型，靠钳破人头来节省表决。**

但其实所有这一切都不外是“概念偷龙转凤”的语言戏法而已。实情是：就算把剪草工人叫做“另类理发师”，剪草工人还是剪草工人；即令把羊痫症称为“正牌灵魂舞”，羊痫症还是羊痫症；纵然把核弹名为“高档鸭蛋”或“美式鸭蛋”或“俄罗斯鸭蛋”，核弹岂不始终都是核弹？要紧的是认清漂亮字眼的实质所指。如果大家都有这个训练的话，野心家“以名乱实”的企图就无法得逞了。在此让我们记住伏尔泰所指出的：神圣罗马帝国尽管号称“神圣罗马帝国”，但实际上既非神圣，亦非罗马，更不是一个帝国。

总结：论封闭系统

本文到此已分析过三大类语害。概而言之，这些语害有一共同点，就是**“可逃避否证”**。

先看第一类语害：语意暧昧。暧昧的言辞一般说不上真假；迷糊不清、意义不明的言辞既无法被辨识为真，也无法被辨识为假。由于没有真假可言的说法连“假”这个资格都不具备，当然就不可能被证实为假了，换言之就是缺乏了“可否证性”。再看第二类语害：言辞空废。如前所述，空废命题并非建基于经验事实上，经验事实既不能用来支持这种命题，也不能用来推翻这种命题，所以无论事实世界的情况如何，空废命题都不会受到否证。最后考察第三类语害：概念滑转。说话模棱两可，在不同的解释之间游移不定，这显然是逃避否证的一种手法；至于把概念扭曲，因为怕被驳斥而硬将用语的辞义窜易，那就更明显是逃避否证的一种伎俩了。

利用概念滑转而使得所作的陈述无从否证，[41]或者所作的陈述本来就是无可否证的暧昧言辞或空废命题，让我们将这样的陈述名为“封闭陈述”，将封闭陈述所构成的系统名为“封闭系统”。[42]这种陈述及其所构成的系统之所以可称为封闭，是由于缺乏了可否证性，无法以事实证据来检验，因而与客观事实或真实世界隔绝，以致成了一种如同自锁自闭的、“与世无涉”的言论。

现在通过实例来阐明封闭陈述或封闭系统的这种特质。

一、伪赝说明

(A) 神旨说

历史上有名的大瘟疫和伦敦大火在英国发生之后，下议院组成了一个委员会调查灾祸的起因，发现那原来出于上帝的旨意，因为上帝被激怒了。委员会最后判定：主要是无神论者霍布斯的著作惹怒了上帝，于是颁令禁止他的书在英国出版。这个补救措施看来非常见效，因为自此以后英国再没有发生过那样的大瘟疫或伦敦大火了。[43]

有的人认为一切事情的发生都出于上帝的旨意。比方说，为什么夏娃会受到蛇的引诱？“那是上帝的旨意。”为什么犹大要出卖耶稣？“那是上帝的旨意。”为什么教宗若望·保禄二世遇剌时能幸免于难？“那是上帝的旨意。”为什么里斯本大地震时有三万多人聚在教堂里而结果一同遇难？“那是上帝的旨意。”为什么某些人相信有上帝的旨意而某些人却从不相信？“那当然也是上帝的旨意。”

为方便起见，这里把诸如此类援引“上帝旨意”的说法叫做“神旨说”。有些人假借神旨说而为所欲为，别人永远无法辨认其所谓上帝的旨意是否属实，因为神旨说正是一个缺乏可否证性的封闭系统，没有任何客观事实能用来检验其真假。一言以蔽之，神旨说可喻为一种与事实世界不相关涉的绝缘体系。

关于这种绝缘体系，下列几点值得留意：

第一，人们原本由于不了解为什么事情会如此，于是就用“上帝的旨意”去说明，可是这样的说明非但不能减少人们的困惑，反而可能加深人们的困惑，就是不了解上帝的旨意何以如此而非如彼。[44]

第二，当我们以“上帝的旨意”去说明事情的发生时，如果别人宣称以“超级上帝的旨意”作出了一种更深入的说明，声称那是超级上帝的旨意令上帝的旨意如此，在这种情况下，我们是难以提出什么坚强的理据来支持己说而同时驳斥别人那种说法的。

第三，纵令撇开上述两点不论，也不难看出神旨说在认知上是一种无效的解说。这种解说只能扮演“事后诸葛亮”的角色。比如在地震过后，倘若圣彼得教堂仍屹立不倒，就说那是上帝的旨意。倘若教堂倒塌了，事后也一样把事件归因于上帝的旨意。但在事前是无法靠“上帝的旨意”去预测那教堂会不会倒塌的。简言之，神旨说仅能用来“放马后炮”罢了。

以上几点显示，神旨说只不过是一种伪赝说明（pseudo-explanation）。这类说明并无说明的实质，只有说明的假象，即利用“因为”、“所以”等字眼来造成的假象。其对事物的解说，恰似“x之所以如此，是因为x是x”这种解说一样廉价——例如：“为什么拿破仑在滑铁卢打了败仗？”“哦，这是因为拿破仑是拿破仑。如果拿破仑不是拿破仑而是威灵顿，他就不会在滑铁卢打败仗了！”

（B）烙印说

神旨说只是宗教领域里封闭系统的一个实例，在其他领域里还有许多类似的例子。上文提过的有关“阶级烙印”或“反映阶级利益”之说（姑称之为“烙印说”），亦构成了一种封闭系统。烙印说已在上文批判过，此处只稍提几句。被烙印说烙了印的人，犹如在鼻梁上架起了一副“阶级分析”的眼镜。透过镜框望出去，一切社会现象都仿佛得到了一种深刻（实则伪赝）的说明，那就是：“都盖着阶级的烙印，都反映了阶级的利益——或者如实地反映，或者歪

曲地反映。”结果人世间任何事情的发生都被看成是烙印说之为正确的“又一次例证”——或者如实的例证，或者歪曲的例证？

二、真理使者的真理幻觉

神旨说、烙印说这类好像无所不包的封闭系统之所以不能被证实为假，无非语害的特性使然。[45] 但许多人都看不穿这个机窍，反倒以为此等系统之“不可否证性”正表明了那是绝对真理。[46] 这种误解可以叫做“真理的幻觉”。有此幻觉的人，一旦以为自己寻找到了放诸四海而皆准、证诸百世而可行的绝对真理，就容易倾向于以真理使者自居，进而产生一种要替天行道的狂热情绪。这种真理使者的心态是极其危险可怕的，兹漫说如后。

(A) 狂妄自大，狭隘排他

真理使者（自以为，下同）是一贯正确的，因为他代表真理。他的话语应在所有学科之中被隆重征引，因为他代表真理。他是人类的导师，别人都得听他的教训，做他的好学生，因为他代表真理。他有资格给别人进行“思想检查”、“思想改造”，因为他代表真理。他有权规定别人只能说什么话，读什么书，看什么电影，听什么音乐，以至跟什么人结婚……因为他代表真理。他知道任何异己之见都是错误的，必须禁绝的，因为他已经找到了真理。

然而遗憾的是，真理使者虽有“囊括四海之意，并吞八荒之心”，但世上的真理使者并非只有一个。有这派的真理使者，有那派的真理使者。不同的真理使者捧着不同的真理热心向人推销，而且都是

免费的。各推销员爱把敌方的绝对真理叫做教条，把自己的教条叫做绝对真理。这么个推销法似乎有点不合商业道德，故屡生冲突。冲突的各造互相指责，互相仇视、憎恨。他们厌恶对方，觉得对方极端丑恶。他们在对方的身上看到了自己的投影。

(B) 盲目空想，捕风捉影

真理使者互相排斥，也许是由于上帝（据说）只有一位，而他们都争着要扮演上帝。上帝创造了天堂，上帝的扮演者则要将天堂带到人间，或者就地建造人间天堂，建立乌托邦。当他们在地图上找不到乌托邦时，就自己动手画一个上去。

他们要按照其“绝对真理”去规划人类社会的蓝图。可惜那样的蓝图常是不切实际的，因为其所依据的“绝对真理”不外是脱离真实世界的封闭系统。拿这样的蓝图来指导实践，自然会演出如盲人骑瞎马的危险动作了。

盲人骑瞎马或许很刺激有趣，尤其在碰钉的时候。问题是：到碰了钉，真理使者会不会放弃其封闭系统呢？当然不会放弃。既然手握的是绝对真理，为什么要放手？在真理使者眼中，放弃绝对真理是不可想象的。事实上他们所能想象的事情也不怎么多。

但不管怎样，问题仍摆在那里：如何解释实践上的失败挫折呢？一种常用的办法就是推诿，比如归咎于古人的遗毒，外人的污染，特别是敌人的腐蚀：“那一定是别有用心的、恶毒的、隐蔽的敌人在进行破坏，所以必须提高警觉，将斗争升级，狠把敌人全部歼灭。”封闭系统的信徒如是说。

这种捕风捉影、疑神疑鬼的心态，一经在群体中传染开的话，那群体就会变得气氛凝重，**没有幽默感**，却有集体神经衰弱、集体神

经过敏、集体神经紧张乃至集体精神失常的变态倾向。[47] 当此际，天下人几乎都变成了敌人：有狰狞的敌人，有微笑的敌人；有远方的敌人，有身边的敌人；有外界的敌人，有内部的敌人；有可见的敌人，有不可见的敌人；有昨天的敌人，有今天的敌人，有明天的敌人；最后还有不是敌人的敌人。

(C) 替天行道的救主心态

除了刚才A、B两个分节所述的特性之外，真理使者更有一种最危险的特性，那就是要替天行道，要做救世主。

自以为找到了绝对真理的人，有这种雄心壮志，看来是顺理成章的。在“替天行道”的过程中，真理使者就代表天，代表道，亦即代表绝对真理。到踌躇满志忘乎所以的时候，甚至还会自视为神哩。这样的真理使者自然不会喜欢别人有言论自由、独立思考。既然已经有人（就是他）找到了绝对真理，你还需要讨论什么、思考什么呢？只要信，就得救。只要跟随真理使者救世主，就能进入天堂，属世的或属灵的天堂。

以天堂或乌托邦为行道的理想，以天下苍生为行道的手段，这是替天行道者的典型心态。作为手段的苍生，与行道的理想比较起来，就显得微不足道了。于是行道的初衷虽说是为了苍生，这时苍生却变成了行道的工具。一旦不把人当做人，只把人当做手段、工具，就很容易假借目的或理想之名把任何丑陋的做法合理化，“冠冕堂皇化”。譬如凶残横暴，为达目的不择手段，却还要理直气壮，用漂亮的借口来装饰：美其名曰“都是为了实现理想的需要”。结果，所标举的理想虽是乌托邦或者天堂，所造成的实况却是人间地狱。然而替天行道者对此是无动于衷的。他们有钢铁的意志、坚忍的美

德，他们最能忍受别人的痛苦。

上述种种情况，在宗教和政治这两个于许许多多人有重大影响的领域里，是格外须要警惕的。翻开史册不难发现，为了要“替天行道”而引致的战争、杀戮、迫害、暴虐、生灵涂炭，可谓触目惊心。此等事件之野蛮、残酷、非理性的程度，令人既觉恐怖又感到深沉的哀痛。我们在此必须真切地反省一个问题：历史上这些使人感到无限哀痛的人间悲剧，究竟给了人类什么教训呢？这些悲剧给我们的一个最大的教训就是：从救世主到奴隶主，只有一线之差；从真理使者到悲剧的铸造者，不过半步之遥而已。



注　释

[1]“其结果就是没有结果”并非矛盾句（两个“结果”有不同的指谓），整句话在此略等于说：“最终还是没有确实的答案。”

[2] 可参考拙著《语理分析的思考方法》（香港，1981；台湾，1982）。

[3] 其为语害，是就认知性（旨在求真）的语境而言的。按：这里所说的**“语害”**，并不恰等于语文书籍上所说的**“语病”**。譬如香港人常把“以及”误说成“与及”，把“话”误说成“说话”，那是语病，但不算语害（并非有害于确当思考）。又如累赘的言语不一定是语害，但常被视为语病［谈语病的人须小心不要流于吹毛求疵。吹毛求疵者挑剔累赘的言语时，宜注意“累赘的言语”一词也是（若要吹毛求疵的话）累赘的，可用“赘语”二字代替］。概言之，语害属于思考方法的讨论范围，语病则属于语法、修辞等语文科目的讨论范围。

[4] 此分析架构着重应用上的实效性，其核心概念（“语意暧昧”、“空废命题”等等）由约略的说明来引介之后，主要通过实例来阐释。这些概念当然可以作进一步的探讨（任何概念都可以作进一步的探讨）。一个有趣的现象是，内行人有意略去的枝节，半吊子却喜欢在此做文章，表示“问题不是那么简单”。对内行来说，这谁不知道呢？（应依目的旨趣来作权衡；像今天的科学哲学，便特须如此。）要讨论总可以一直讨论下去，重要的是按文章性质以定分际，因应主旨以定详略。如此方能恰到好处。**恰到好处最考功夫**。有大量“哲学论文”光在枝节问题上纠缠，废辞连篇，破绽连绵，无非冒充专门，实则对于一般读者毫无价值，在内行人看来却又贻笑大方，一看就知是外行充内行。这种上不在天、下不在田的半吊子“研究”，所能给出的结论每每只是滥调一句，例如（或犹如）宣称“这是值得深思的”、“问题可作进一步的商榷”——哲学问题有哪一个是“不”可作进一步商榷的呢？（附笔：考虑“经典教本科学哲学”之重要性。）

按：在本句里，“最”的用法可视为修辞性的，因为所述的三大类可理解为穷尽了语害的范域。

[5] 或“共相”。按：下边提到的唯实论，与达米特所描构的realism/anti-realism此一对立之中的realism，不可混为一谈。又：“在某用法下”（见下文）这个附加条件，每适用于拙作有关语理分析的论述，视为不言自明而无须特别列出。

[6] 在一般的逻辑书里，“否定”属于后设（元）语言，“非”则属于对象语言。但这种差异不必在此细究。

[7]《辞海·哲学分册》，81页，上海，1980。

[8]《毛泽东选集》，第五卷，498页，1977。

[9] 参见《政治常识手册》，108页，北京：中国青年出版社。

[10] 同上。

[11] 实际上该定义可看做对“+”这个概念的分析，而非净是说“加就是加”。但此等细节可略而不谈，因本例之目的只在显示符号术语容易被利用来制造烟幕。

[12] 叶维廉：《无言独化：道家美学论要》，见《中西比较文学论集》，46页，台湾时报文化出版公司，1980。

[13] 见台湾《鹅湖月刊》上一系列题为《国画之精神内涵》的文章：1983年9月号，16～17页；1984年1月号，45页。

[14] 同上：1984年7月号，53页；同年4月号，47页。

[15] 同上：1984年5月号，54页。

[16]“→”通常意涵方向性。但究竟是什么意义上的方向，该文没有言明，也没有表明。按：术语即专门用语。须分辨术语之正用与诈用。以暧昧的术语来蒙混，便属诈用。本文所造的“术语迷彩”一词（“迷彩”原为军事术语），其正用乃在于指谓和形容术语之诈用。

[17] 假如有一天科学昌明使人的寿命大大延长，200岁也叫“年轻”，那是另一回事。这里只考虑“年轻”一词现今的用法或指涉范围。

[18] 下文可视为对“语意虚浮”这个概念的一种大略的展释。

[19] 此处单就“反革命”一词作为描述性词语而加以评论。

[20] 这当然只是修辞上一种讽刺的言说方式。较死板地说，在“实践……，……标准”这两个分句中的“是”字须改为“被用做”。

[21] 颇有某种**“欧陆哲学腔”**。见《鹅湖月刊》1977年5月号，51～52页；6月号，54页；10月号，56页。有的说法若不注明出处，读者恐怕就会怀疑究竟有没有这个（如此不可信，或荒谬，或语无伦次的）说法。为免注文烦琐，拙作通常只特别注明（所批的）这类说法的出处。

[22]“真”与“真确”在此用做同义语。另外，没有必要细分时，“语句（句子）”、“述句（陈述）”、“命题”、“判断”、“断言”等名词在拙作里每可交替使用。又：设使某种简约的写法通过整体脉络去了解即不会引生误会，并无损于表述主要论点，在此情况下，拙作往往采取该简约的写法，而不采取“虽较精确但既烦琐又无必要”的写法。

附笔：以“对／不对”为二值，可减少对于多值逻辑的 $\sum_{i=0}^{m-1}\mathbf{J}(i,m)q$ 之“知识论需求”。按：

$$\sum_{i=0}^{m-1}\mathbf{J}(i,m)q =_{df} \mathbf{J}(o,m)q \vee \ldots \vee \mathbf{J}(m-1,m)q$$

式中之 J 为 Rosser & Turquette 之“J 函数”。

[23] 重言句即拙著《语理分析的思考方法》之中所说的分析地真的语句。有些句子在某一解释下为重言句，在另一解释下则为非重言句。有的人由此推论不能区分重言句与非重言句，但这推论不能成立，因为上述情况只表示某些句子有歧义（或曰有两种／多种解释），而并不表示不能区分重言句与非重言

句。若令“蜘蛛”的界定包括“有八足”这个条件，那么“蜘蛛有八足”就是重言句；倘若其界定不包括（不涵蕴）此条件，则该语句就不是重言句。以下当我说“S是重言句”时，常可了解为“S**在有关的语境之中用做重言句**”。这么一来，就本文的目的而言，我们的讨论便不必牵涉到哲学上关于“分析／综合”这个区分的缠讼论争（卡尔纳普、奎因、斯特劳森、格赖斯 [Grice]、普特南 [Putnam]、卡茨 [Katz] ……众多哲学家都介入了此论争之中）。值得一提的是，同一句子或句式在某一解释下为重言句而在另一解释下不是重言句，这种情况在最严格的学科里有时也会出现。在数学中，若由定积分来界定面积A，那么

$$A=\int_a^b f(x)dx$$

就是重言句。但如果以几何方法（考虑兼含量度论的物理几何）独立地界定了面积A，那么上式就有可能解释为非重言句了。

[24]“必然性”在此意谓“逻辑必然性”。（题外话：逻辑可能可能无异于经验可能。）“有必然性”有时意谓“必然地真或必然地假”，有时则仅仅意谓“必然地真”，视语境而定。又，本文借着实例对比而非借着定义去阐明“对经验事物有（无）所描述”。

[25] 有些哲学家（例如克里普克 [S.Kripke]）认为有例外。在某种模态逻辑之中，由

$$\forall x\Box(x=x) \text{ 可以推论 } \forall x\forall y[(x=y)\rightarrow\Box(x=y)]。$$

这令人感到困惑。克里普克企图以“固定指涉词”的概念去解决此问题，所引出的结论之一就是认为某些经验语句如果真则必然真。

[26] 是否所有纯数学定理均为重言句，本文无须就此作一论断。

[27] 当重言句只用做“提点语”(reminder) 而非冒充事实陈述时，“没有信息内容”也不能算做弊病（可参考笔者在其他场合所讲的“九一主义”）。此外，在逻辑和哲学里，重言句常用来表述对概念或命题之分析的结果，而非当做事实陈述提出来，在此情况下，“没有信息内容”当然也不能算做弊病。注意这样的重言句通常都不是像“1+1=2”那样简单的；特别是在数学和数理逻辑较深的部分，要看出某个重言句为重言句，往往不是易事。用“高等逻辑”里的一个例子来说［基本采用 J.W.Robbin, *Mathematical Logic* (N.Y.:1969) ch.4 的符号约定］：比如要了解

$$\text{(R1)}\quad ax_1(w) \equiv \exists a \leqslant w\ \exists b \leqslant w[\mathrm{wff}(a)\ \&\ \mathrm{wff}(b)\ \&\ w = \text{"["} * a * \text{"}\to\text{["} * b * \text{"}\to\text{"} * a * \text{"]]"}]$$

［表示 ax_1（w）之基始递归性］为重言句，须先了解

$$\text{(R2)}\quad \mathrm{wff}(a) \equiv \exists \sigma \leqslant \prod_{i=0}^{L(a)} P_i^a \left[\mathrm{Formwff}(\sigma)\ \&\ (\sigma)_{L(\sigma)} = a\right]$$

亦为重言句；但要了解（R2）为重言句，则又须进一步知道其他有关的重言句……

[28] 本句亦为重言句，但非空废命题。按：不排除可将本文里某些用做例子的重言句或空废命题解释为非重言句或非空废命题的可能性。

[29] 或者 $\forall x(Fx \to Fx)$。

[30]《辞海·哲学分册》，59 页，上海辞书出版社，1980。

[31] 刘放桐等编著：《现代西方哲学》，599 页，北京，1981。

[32] 见注释［30］。

[33] 如接受反例的逻辑可能性，则不算本文所批的“强定成空”。

[34]《集思录》，载《明报》，1980年1月29日。本例亦可视为犯了下文所论的“概念扭曲”的语害。按：各类语害非俱互相排斥，换言之，同一个说法是可能犯上多于一种语害的。

[35] 类似的按语亦适用于另外的两类语害。

[36] 此乃广义的“概念”，可看做“意义”的同义或近义语。

[37] 这里所说的“类”，指自然类或近乎此之类。集合论里的集合则不限于自然类。又：本例旨在阐明“概念混淆”，不考虑比如双头人的问题。按：可借模态逻辑“可能世界”的概念去设想本节提及的信息内容。

[38] 在学习算术的语境中，不妨设定D可以如此解释。

[39]“这个‘法’是什么意义上的‘法’？”一类的问题，不关本例旨趣。

[40] 参考注释 [37] 第一句。另按：前文中的语句Q当涉及没有西湖的可能世界时，可采取罗素 2nd ry Occurrence 的概念来诠释。

[41] 概念混淆往往能令所作的陈述在一定程度上“可逃避否证”，但不一定“无可否证”。不过概念扭曲则可以使得所作的陈述无可否证。

[42] 本文所界定的封闭系统，不等于逻辑、物理学上所讲的封闭系统。

[43] Cf. B.Russell, *The Impact of Science on Society* (London:1976), p.14.

[44] 不能把神旨说与科学的基本定律相提并论，后者并非马后炮，更无“探究到此止步”的蒙昧性。

[45] 下面提到的“封闭系统”，意指这种仿佛无所不包的封闭系统。

[46] 人们所谓的“绝对真理”，大抵是指（他们所以为的）某种既有必然性又有信息内容且有根本重要性的普遍命题（或其所指）。

[47]“集体神经衰弱”等词语在此仅用来作一般性的描绘，而非严格的术语。另按：本文取“否证”（证伪）的广义，指“印证其为假”，即disconfirm，而不限于falsify。如此可避免把波普尔、库恩、拉卡托斯等人的分歧牵扯进来。

又:“总结:论封闭系统”之着眼点,在语言的描述层面;对于“认知”、“求真”而言,此乃语言之最根本重要的一面。

附笔——(1)可用“use-analyticity”、“situational analyticity”等概念对“A/S”(分析/综合)的问题给以妥善的处理。(2)须辨别“A/S”的“方法学应用”与“知识论应用”乃至“诠释学应用”的不同。(3)可区别分析语句的相对性与分析命题的绝对性之差异。(4)奎因的Indeterminacy Thesis (I.T.)所涉及的不确定性,不等于本文所论的概念滑转。按(玩一个逻辑暗语游戏):除非I.T.确定为假,否则,若非I.T.概念滑转,则如果 I.T.不是分析的而是可验证的,则I.T.不是可验证的。(5)哲道注:思考方法学可作为“功底”来发挥潜效,而不必囿于以“援引公式”的形态来被应用。

原载于《明报月刊》,1988年11月及12月号

思辩与宗教
——《从血路之旅到天国之旅》前奏

李天命

学生在大学所能学到的最有价值的东西，
就是如何思考……
——科庇（I.M.Copi）

引言：来龙去脉

我比较倾向于有神论。不过：（一）我所设想的“神”的概念与基督教正统教条所说的“神”的概念不同；（二）我不认为基督教教条中的有神论能通过理性的途径、即基于客观的理据而被证明。企图由理性的途径去证明这种有神论，我看那是徒劳无功的。在下面提到的一场关于有神无神的辩论中，我就是在上述的思想背景下进行对辩的。

1987年9月30日，基督教学园传道会（一个国际性的基督徒组织，在全球150个国家或地区有分会）的韩那先生（Michael Horner，加拿大学园传道会的“国际巡回讲师”）与笔者在香港中文大学校园内进行了一场关于“有神论是否比无神论合理”的公开辩论（以下称之为“九月辩论”）。“九月辩论”的主办机构为学园传道会，笔者只是“受邀应战”而已。辩论的录音内容由学园传道会整理之后在1987年12月号的《明报月刊》上发表。当时笔者不在香港，只在事后才知道学园传道会发表了辩论记录。借此机会对学园传道会的热诚表示由衷的感谢。

辩论记录登出后，《明报月刊》的主编先生嘱笔者回应他收到的一篇批评“九月辩论”的文章：杨东川先生的《子非鱼安知鱼之乐耶？》（见《明报月刊》，1988年3月号，以下简称为《鱼乐》）。本文第Ⅰ部就是对《鱼乐》的批驳。然而，对《鱼乐》提出批驳，那只是本文的写作缘起，而非本文的主要目的。本文的主要目的在于展示思考方法的具体运用，并由此引到对“思辩之道”作一探讨（见本文第Ⅱ部）。

第Ⅰ部：批评与批驳

《鱼乐》有不少语意暧昧的说法，下文会以哲学上所谓“同情的了解”去考察其各种可能的解释，且尽可能设想出最有利于《鱼乐》的解释，然后再论证那些说法在各种解释下都站不住——即使在最有利的解释下仍站不住。这种辩破的方式，是最强有力的辩破方式，也许会令不惯于严格思考的人感到不耐烦，唯有看做“要求思考得精密锐利”的代价。

一、不够公平？

在刊登出来的辩论记录中，“佐佐木小次郎”与“宫本武藏”误记为“佐再木小次郎”与“公管武状”。此非《明报月刊》之误，原来的辩论发言亦无此误；可向保存现场录音带的学园传道会求证。《鱼乐》质问：“把这两名名满天下的剑客改名……简直是唐突武人，冒犯侠客，如非记录之误，该不该扣分？以示公平‘決斗’？”我的回答是：该扣分，如非记录之误。

以上只是对《鱼乐》所提出的一个次要的质疑作出了回应。《鱼乐》就评分公平与否所提出的主要质疑是：“该场辩论，既非比赛，又非像‘选美’特别聘定专家学者来评分，乃以800名可能‘情绪化’了的现场观众，‘即兴’似地打分数，据以判定李博士获胜，毋宁不太公平？”

从文意看，这个质疑以修辞问句的形式表达了一个含蓄的论断，即认为那样判定胜负是不够公平的。所用的“不太公平”几字，理

应是指“不够公平”，而不是指“并非太过公平”。理由是：世上任何评判制度都可以说是并非“太过”公平的；纵然是最公平的评判制度，都可以叫做是一种并非太过公平的制度。由此可见，《鱼乐》的说法若要构成批评的话，“不太公平”就不能直解为“并非太过公平”。那么该作何解呢？据文意推定，应解释为“不够公平”。

“九月辩论”的评判制度是否不够公平？该评判制度是由韩那先生提议，本人接受，并由学园传道会正式确定下来的。我看不出该评判制度有何不公平之处，否则我也不会接受了。至于韩那先生，相信他也不会认为该评判制度有什么不公平的地方(那是他自己建议的评判制度，且是他在各地进行巡回辩论时一直沿用的评判制度，此制度从未使他败过，除了今次是例外)。现在《鱼乐》却明察秋毫，对此评判制度提出质疑。这个质疑本应由韩那先生或学园传道会主答，但笔者既然同意了该评判制度，那就不妨对这个质疑也予以回应。

“‘九月辩论’的评判制度不够公平”，这个论断在《鱼乐》的说法之中最多只有下面三个支持的理由，可是那些理由没有一个能够成立。以下列述那些理由并即时提出驳斥。

(1) **评判并非专家学者**——有些问题只有专家（或学者，下同）才具备足够的专门知识去探讨，像“多值逻辑是否比二值逻辑较适用于量子物理学？”之类的问题，通常是不会拿到辩论会的台上作辩题的。辩论会的辩题大都是一般性的问题，其评判亦往往不是专家。“九月辩论”的辩题正是一般性的问题，为什么一定要专家评判才够公平？

再者，就算要请专家来做评判，到哪里去找相应的专家呢？我们不能说：只要是专家就行了。比如婚姻问题专家也是专家，但却

不是相应的专家。然则谁是与辩题相应的专家呢？世界上有火箭专家、脑科专家、逻辑专家……但谁是“上帝专家”？

假如认为神学家就是“上帝专家”，要请神学家来做评判，那么可以提出下边几点质疑：

第一，其所以要请专家做评判，理应由于专家的论断可信赖，有客观的验证，而不是由于他们“叫做”专家。然而神学家关于上帝存在的论断有客观的验证吗？如果有客观的验证，这种论断为什么不像科学论断那样被大家接受呢？

【有人说：“上帝存在的证据在哲学上及科学上都丰富得很。”[1]这是不负责任的讲法。就以科学而言，如果“上帝存在”的证据在科学上丰富得很，那么“上帝存在”就是一个科学论断了，且是一个有“丰富得很”的科学证据支持着的科学论断了，但为什么无法在任何一门公认的科学里发现这个“科学论断”的呢？】

第二，要请的专家该是在有关问题方面有公认的地位，而非自封的“专家”。可是神学家有关“上帝存在”的断言根本没有公认的地位，否则世上也不会有那么多无神论者了。

第三，神学家在“上帝是否存在？”的问题上都持肯定的立场，由这样的“专家”组成评判团较为公平呢，还是由1700名包容了各种观点的观众（主要是大学生，另有教职员和外宾）来做评判较为公平？[2]

（2）评判可能情绪化——《鱼乐》认为“九月辩论”的评判“可能”情绪化，并据以断定评判制度不够公平。但“可能”情绪化不等于“事实上”情绪化。倘若《鱼乐》能够确定那些评判事实上情绪化，这点也许（只是也许）能构成质疑的理由。然而《鱼乐》完全无法确定那些评判是否事实上情绪化，于是只好用“可能情绪化”

来作为批评的理由。不过这样的理由是弱不禁风的。假如我说《鱼乐》对“九月辩论”的指责有欠公平，理由是其指责“可能”情绪化——这理由能站得住吗？（另一个问题：不知到什么地方能找到“不可能”情绪化的评判呢？）

（3）评判即兴似地打分数——《鱼乐》提出的最后一个批评的理由，就是指评判“即兴似地打分数”。但何谓“即兴似地打分数”？如果那是指评判在判定胜负时可能情绪化，那么这个批评不能成立：上一段已反驳过这种批评了。另一方面，如果那是指评判“当场判定胜负”，那么这个批评也同样不能成立，因为从“评判当场判定胜负”并不能推断“评判制度不够公平”。就我所知，辩论会的评判都是当场作出决定的；从没听过有哪位辩论会的评判需要把胜负的判定搁置起来，等回到家里（比如说）在洗澡的时候才作出决定，到明天再将决定通知辩论会的主办机构。评判听过正反双方陈词之后，对双方的表现已心中有数，为什么不可“当场”判定胜负，而要（比方说）等回到家里“当着浴缸”判定胜负才够公平？

二、虚晃一招?

《鱼乐》批评“九月辩论”的“双方只是虚晃一招，各说各话”。韩那先生的一方是否如此，本文无须多言。笔者的论辩是否如此？《鱼乐》认为是如此。理由何在呢？其所提的理由看来有点散乱。现试尽量加以整理，将其理由列述并批驳如后。

（1）离题——《鱼乐》说：“韩氏旨在论证‘有神论较为合理’，

而李博士却未说出‘无神论较为合理’，而‘只是说我们没有充分的证据去证明上帝存在较上帝不存在为合理’。”《鱼乐》用了“却未”二字，表示认为反方“应该”但“却未”去论证“无神论较（有神论）为合理”。这是一个莫名其妙的指责。反方有什么必要去论证一个反方没有必要去论证的命题？韩那先生是辩论的正方，正方的论旨是“有神论较无神论为合理”；笔者是辩论的反方，反方的论旨是正方论旨的否定，即“有神论较无神论为合理”这个命题的否定。这个命题的否定就是“有神论并非较无神论为合理”，而不是“无神论较有神论为合理”。

(2) 四两拨千斤——《鱼乐》说：“他［反方］以四两拨千斤的手法，把对方所谓‘支持神存在的论点’放在一边不加讨论，然后把重点放在澄清‘神的定义及其属性’的问题上。”这段批评说反方把正方的论点“放在一边不加讨论”，那大概是指反方没有逐一反驳韩那先生的六个论证吧。但是“没有逐一反驳”不等于“没有反驳”。事实上从记录可知，反方已经作出“一刀了结式”的整体性的反驳。下列a、b两点，第一点申述不予逐一反驳的原因，第二点指出无须逐一反驳的理由。

a. *逐一反驳是不智的*——韩那先生提出六个论证，我看那六个论证无一能够成立。就以第一个论证来说，该论证的大旨是：由于价值判断是客观的，所以上帝存在。这个论证的毛病在于：第一，价值判断是否为客观的，这是一个极富争议性的问题，至今未有定论。韩那先生用一个争议未定的观点作为前提，那就使得他的论证缺乏说服力。第二，退一步说，即使价值判断是客观的，可是怎能由此推论“上帝存在”呢？假如价值判断可称为客观的，那么（譬如）数学判断就更可称为客观的，但我们能够由此推论“上帝存在”吗？

“由于‘1+1=2’等数学判断是客观的，因此上帝存在”，这个说法能成立吗？韩那先生的其他几个论证也是一样，要一一驳斥是不难的，不过要花不少时间，那就会陷自己于被动，被对方牵引住，跟着对方提出的一大串论证走而结果把规定的时间用尽。这在辩论会中是非常不智的。

此中关键，在于提出论证通常只需要较少的时间，反驳论证则需要较多时间。当对手提出“由于P，因此Q”这样的论证时，你如果要反驳，便不能单单断言“P推不出Q”；你还须要加上解释，解释P为什么推不出Q，否则你的反驳在一般听众听起来就缺乏说服力。然而一一解释是要耗费较多时间的。我们不妨试试反驳下面一个大有毛病的论证，看看若要解释那仅含三个句子的论证有什么毛病，需要用多少个句子去说明。该论证就是：

> 有支牙刷胜过没有任何东西，
> 没有任何东西胜过有个太太；
> 因此，有支牙刷胜过有个太太。

b．逐一反驳是不必要的——韩那先生的每个论证都含有“上帝”一词，我的论辩指出他对这个关键词语的意义没能作出适当的厘清，并解释了为什么这样会构成其论证的致命伤。一经揭示出那六个论证共有的致命伤，即无异给了那六个论证以致命的一击。当你能够一刀就把众多的敌人全部了结时，你是无须把他们逐个砍死的——除非你是虐待狂，那就另当别论。同理，当我们揭示了一堆论证全部都有某个致命的破绽时，我们也无须费神去逐个再驳一次——我们无须像一个怕得要死的“神经衰弱惧内者”那样，在

太太死了之后还要“以防万一”：坚持要把太太先行火葬然后再拿骨灰去土葬。我们不必多此一举，对吗？

三、上帝与石头

在“九月辩论”中，笔者对“无所不能（的上帝）”这个概念提出质疑：“上帝能否造出一块连他自己也举不起的石头？”这个问题以下称为“上帝与石头”的问题。《鱼乐》就此问题提出批评说：“所谓‘造一块连他自己也不能举起的石头’，是一个一千年以上老掉牙的命题，问题在乎这个前提并不成立，自然无法得到正确的结论；否则也就不是无所不能了。”这短短的一段话（姑称之为“……老掉牙……”），有一长串的毛病。兹列举如下。

（1）不相干——说某某命题“老掉牙”，这跟我们所讨论的问题毫不相干。一个命题是否“老掉牙”是一回事，该命题是否正确却是另一回事。“1+1=2”、“耶稣在伯利恒出生”等等陈述也是“老掉了牙”的命题（如果命题也有所谓老不老掉了牙的话），但由此即推论或暗示该等命题为不确当，这种论辩方式本身才是不确当的。

（2）无的放矢——在逻辑中，“命题”指有真假可言的陈述。可是“造一块连他自己也不能举起的石头”并不是一个有真假可言的陈述，而只是一个谓语（缺主语）。尽管抱着“同情的了解”，却仍然无法断定：当《鱼乐》将这个谓语叫做“命题”的时候，那究竟是指“上帝能造出一块自己举不起的石头”呢，还是指“上帝不能造出一块自己举不起的石头”。但无论其所谓的“命题”意指这两个陈述之中的哪一个，《鱼乐》的说法都是无的放矢，因为其说法意味

着反方肯定了这个命题而《鱼乐》则要反驳这个命题，然而反方根本没有肯定这个命题。反方仅仅提出了一个质疑："上帝能否造出一块自己举不起的石头？"这是一个问题，不是一个命题。

（3）误解逻辑——"这个前提并不成立，自然无法得到正确的结论"，《鱼乐》这个说法是错谬的。很多人都以为"前提若假则结论必假"，其实这是一种流行的错误观念，是对逻辑的误解。一个逻辑上对确（logically valid）的论证，只保证前提若真则结论亦真，但不保证前提若假则结论亦假。例如，从"所有狗都是人，孔子是狗"这组前提可以推出"孔子是人"这个结论。此论证的前提是假的，但其结论却完全真确。[3]

（4）窃取论点的谬误——整段"……老掉牙……"所含的"论据"是什么呢？从文脉看，就是"上帝是无所不能的"（原文："……否则也就不是无所不能了"）。可是，以此为论据来反驳"九月辩论"的反方，那就犯了逻辑上称为"窃取论点"的谬误，即是把不能视为当然的论点视为当然，详言之就是先下结论，设定了在讨论的语境中恰恰有待论证或有待证明的论点，即"上帝是无所不能的"这个说法。在"九月辩论"中，反方对这个说法提出质疑，这个说法在该辩论里正是一个有待论证的说法。但现在《鱼乐》却视此说法为当然，将这个说法用做论据，企图以此回应反方的质疑，而反方所质疑的刚好就是这个说法。这么一来，《鱼乐》便犯了窃取论点的谬误了。

【附：子矛子盾法】我教“思考方法”这个课时，助教常说最怕碰到学生提出似是而非的讲法。一个言论倘若明显错误，你只消直指其非，大家就会明白。但要破斥似是而非的言论就最考功力了。你单单说“那是错误的”，别人不会心服。然而要指出毛病在什么地方吗，却又殊不容易，因为个中毛病每每是紊乱扭结、夹缠不清的，要一一拆解就大费心思。针对这种情况，可以试用我戏称之为“子矛子盾法”的技巧去对治，那就是以子之矛攻子之盾，即以其人之道还治其人之身；这个策略可望能够点醒对方明白自己之非。“……老掉牙……”一段话就有似是而非的性质。这段话只含四个短句，但句句都有毛病。其个别的毛病已在前面剖析过，至于其整体的毛病，则在于似是而非。如果这种“驳论”对“九月辩论”的反方也算构成了一种有效驳斥的话，那么，下面一番似是而非的说法对《鱼乐》一文也算构成了一种有效的驳斥了：“《鱼乐》里面有许多老掉了牙的命题，问题在乎这些前提并不成立，自然无法得到正确的结论；否则也就不是逻辑了。”（“子矛子盾法”展示完毕）

按：对于我的辩论立场来说，我不必断定“上帝无所不能”这句话有矛盾；我只是要指出“无所不能、无所不在、无有不善……的上帝”这个概念有疑点，有必要厘清。准此，“上帝与石头”的问题对我的立论而言并不是关键所在，而只是我在质疑上述概念时顺手用的一个例子。另有许多例子都是随时可用的，比如：“上帝能否创造一种永不能被毁灭的东西？”此外，在辩论中我还点出这个问题：“无所不在的上帝是否也在这个扩音器之内，也在我们的耳朵及大肠之内？”这个疑问轮到韩那先生答辩时，并没有得到答复，仿佛我从没点出过这个问题一样。

四、上帝超越逻辑？

“上帝与石头”的问题，旨在质疑“上帝是无所不能的”，质疑这个说法是否隐含逻辑矛盾。有的教徒一旦发觉自己关于上帝的说法被批得无法回应、陷于理屈词穷之境（特别是陷于逻辑矛盾之中）的时候，就会发起蛮来，忽来一句：“总之，不管怎样，上帝是超越逻辑的。”《鱼乐》有关“上帝与石头”的评论，也是突然一转，用了这种公式来作总结：“质言之，上帝是超越于逻辑学的矛盾律的，因逻辑只能限制人，却不能拘束神。”

这是一种颇为流行的论调，值得细加分析如下。

(1) 语意暧昧——“上帝超越逻辑学的矛盾律”、“逻辑不能拘束神”一类的说法究竟是什么意思？“某甲作奸犯科，却能逍遥法外，法律也不能拘束他”、“某乙犯法被捕，却能越狱逃去，监牢也无法拘束他”、“某丙虽结了婚，但经常在外头花天酒地，他的太太也拘束不了他”……这些说法我们知道是什么意思，然而“逻辑不能拘束上帝”却是语意暧昧甚至是毫无意义的。你能指出这句话是什么意思吗？你能解释清楚何谓“上帝超越于逻辑学的矛盾律”吗？

(2) 代价——设若申辩者宣称：“上帝是超越矛盾律、不受逻辑拘束的；意思是说，上帝在思想和说话时可以违反逻辑的矛盾律。”（称此论调为“矛盾超越论”）那么，在此解释下，“上帝超越矛盾律，不受逻辑拘束”之说就只是废话而已，因为任何人在思想和说话时都“可以”违反矛盾律（谁都“可以”说些自相矛盾的话，世上不是有很多人说话自相矛盾的吗？），只不过违反了矛盾律就要付出代价罢了。其代价就是：那违反了矛盾律的思想和说法是必然错谬的，

因为违反矛盾律即等于自相矛盾，而自相矛盾的陈述是必然为假的。例如"李白写过诗并且没有写过诗"，这个自相矛盾（违反了矛盾律）的陈述就是必然为假的。

（3）上帝与矛盾——讨论到此，有些申辩者会说："世人违反了矛盾律固然会自相矛盾，但上帝违反矛盾律却不会自相矛盾。"可是这样的申辩全然站不住，因为：

第一，如前所述，违反矛盾律即等于自相矛盾，所以"上帝违反矛盾律却不自相矛盾"就等于"上帝自相矛盾却不自相矛盾"，而这句话本身就是自相矛盾的。

第二，一个陈述如果自相矛盾，任谁说出来都是自相矛盾的。自相矛盾的说法，不管出于上帝之口（如果上帝有口的话）还是出于凡人之口，都是自相矛盾的说法。假如基督教的上帝对你说："除我以外，你不可有别的神，并且可以有别的神。"或者伊斯兰教的"真主"对你说："你们可以择娶你们爱悦的女人，各娶两妻、三妻、四妻，而且你们不可以那样做。"这时你会觉得摸不着头脑，无所适从，对吗？那是由于这些话违反了矛盾律，是自相矛盾的——纵使出于上帝或真主之口，仍是违反了矛盾律，仍是自相矛盾。

（4）混淆了"上帝"与"关于上帝的说法"——所谓"上帝超越矛盾律，不受逻辑拘束"，这种论调常被用做绝境中的遁词。持此论调的人，往往是在发觉自己关于上帝的说法有逻辑矛盾时，就企图倚赖这种论调来蒙混过关。许多教徒都混淆了"上帝"和"关于上帝的说法"，以为如果上帝不受逻辑拘束，那么他们关于上帝的说法也不受逻辑拘束（于是可以信口开河，从心所欲了？）。但是"上帝"并不等于"关于上帝的说法"。刚才已破斥了"上帝不受逻辑拘束"一类的论调，至于"关于上帝的说法不受逻辑拘束，即可以违

反矛盾律而不自相矛盾”，这种论调更明显是荒谬的。例如“上帝存在并且不存在”，这个关于上帝的说法就是违反了矛盾律的，你能说它没有自相矛盾吗？

总结言之，当矛盾超越论者企图用矛盾超越论来做挡箭牌，以掩护自己所犯的逻辑错谬时，他们所持的其实只是一个虚幻的挡箭牌——一个什么也挡不住（尤其挡不住箭）的“挡箭牌”而已。

五、信仰马脚及其他

《鱼乐》最后一段说：“总的来说，李博士的大言炎炎，虽然号称‘击败’了韩那氏的信仰，却没有提出另一个更高超的信仰，这正陷入现代‘世俗主义’(Secularism) 的窠臼！无形中，这也是一种没有宗教信仰的信仰，一个比其他的宗教力量还要大的宗教，不可不察！”

（1）莫名其妙——《鱼乐》批评反方“却没有提出另一个更高超的信仰”，这种批评与前述“李博士却未说出‘无神论较为合理’”那种批评有异曲同工之妙——那就是莫名其妙。反方有什么必要“提出另一个更高超的信仰”呢？在“九月辩论”中，反方的论旨无非是“有神论并非比无神论合理”。至于“提出另一个更高超的信仰”，这根本不是反方须要做的工作。反方有什么责任去做他没有责任去做的工作呢？

（2）世俗主义？——《鱼乐》跟着说：“这正陷入现代‘世俗主义’(Secularism) 的窠臼！”有什么理由可用贬义词“窠臼”来指称世俗主义？《鱼乐》没有给出任何理由。且撇开这点不论，什么

是世俗主义？原文在这个词后边附上英文，表示以secularism一字为准。根据《简明不列颠百科全书》（北京，1986），secularism是指“注重现世而不注重死后世界的一种社会运动［或思潮］”。“世俗主义”的意思既如此，反方在“九月辩论”中的发言跟这个主义有什么关系？退一步说，纵然反方的论旨属于世俗主义，那也不能构成批评的理由，因为《鱼乐》并没有论证世俗主义有何不妥。

（3）一种宗教？——《鱼乐》接着说：“无形中，这也是一种没有宗教信仰的信仰，一个比其他的宗教力量还要大的宗教，不可不察！”不可不察的是：

（a）这里的“这”字，照文脉看，可指“没有提出另一个更高超的信仰”。但为什么“没有提出另一个更高超的信仰”就是一种信仰，而且还是一个宗教，那是无法理解的。

（b）试以“同情的了解”去看，将“这”字解释为指称世俗主义。在此解释下，“这（世俗主义）也是一种没有宗教信仰的信仰”就不算是无法理解的，可惜与反方的论辩毫不相干，因为反方既没有援用也不是要去证护世俗主义。

（c）最后，若把“这”字解释为指称反方的论旨，那么《鱼乐》的说法就不算毫不相干，然而却是匪夷所思的，因为此时该说法等于宣称反方的论旨“有神论并非比无神论合理”乃是一种信仰，而且是“一个比其他的宗教力量还要大的宗教”。当我们对有神论和无神论的合理程度加以评估，进而判断前者并非比后者为合理时，如此便算做构成了一种信仰和宗教，这难道不是匪夷所思？

按：考虑这个说法：“互选就是互相鼓励参加世界小姐竞选，互助就是互换贤内助。”这个说法可视为歪曲了“互选”和“互助”的词义。歪曲词义是一种文字把戏，拿来开玩笑是无妨的，但对于思

考和讨论则往往有害(有误导性)。若将任何判断都叫做“信仰”，甚至叫做“宗教”，那就是歪曲了“信仰”、“宗教”等词的词义。一般来说，任何人都要下判断。假如任何判断都是信仰，而且构成宗教，那岂非任何人都是教徒了？全世界的人都是教徒——这不过是某些教徒的主观愿望罢了。

(4) 最后的马脚——《鱼乐》的结束语，含自相矛盾。今揭示其自相矛盾之处，以结束本文对此文的批驳。

刚才分析“这也是一种没有宗教信仰的信仰，一个比其他的宗教力量还要大的宗教”这句话时，还剩下最后一点没有驳斥，那就是：这句话是自相矛盾的。所谓“没有宗教信仰的信仰”，无论那是什么，至少不是一种宗教信仰。但当我们说某种信仰构成了一个宗教（“一个比其他的宗教力量还要大的宗教”）的时候，那就意谓该信仰是一种宗教信仰。“某某信仰是宗教信仰并且不是宗教信仰”，这就是《鱼乐》的结束语所含的矛盾。如上所言，自相矛盾的说法是必然错谬的。很多没有学过逻辑的人也都懂得这个道理，起码知道自相矛盾是致命伤。写了情信就拿去复印留底的人，或许就是为了写下一封信时可拿来参考，防止自相矛盾，以免露出马脚呢。不知《鱼乐》在结束时露出的这只马脚，如何收藏？



第II部：诡辩与思辩

一、顺手一刀破盲辩

如前所述，本文的主要目的在于例示思考方法的运用，并由此引到对思辩之道作一探讨。兹承接前面“上帝与石头”的问题，顺便破斥一些关于这个问题的诡辩，以此作为讨论思辩之道的踏脚石。

让我们造“盲辩”一词来指称“盲撞式”的、盲目胡混的诡辩。那是诡辩之中最劣的一种。下边要破斥的论调，就是一种盲辩。

一本借武侠小说的形式来“传道”的宗教书[4]表示，从某三个角度就能解决“上帝与石头”的问题。为方便称呼，暂称此论调为“三个角度论”，简称为“三角论”。由下面的分析可见，三角论的三个角度，叫做“盲角”似较贴切一些。现在着手分析这三个角度。

(A) 三角论之第一盲角：概念错乱

“你说让‘上帝’去‘搬起’时，似乎将物质界一种有限的能力混淆地应用到非物质界的上帝身上，在物质界的观察中，‘搬起’的行动是有限的，而我们说到上帝的能力时，却是无限的，我们用‘搬起’一辞加在上帝身上，事先已意涵有搬不起的可能性，这是混乱辞句应用的不同领域，将有限能力的辞句勉强加在无限能力的领域上，自然因此制造出一个矛盾命题以说明上帝并非全能，但这只是鱼目混珠的方法，不是基于真正的理性推论。”[5]

我们试认真地问问自己：可知道上面一番话究竟说了些什么、论证了些什么吗？

(1)“将物质界一种有限的能力混淆地应用到非物质界的上帝身上”是什么意思呢？怎样算是将一种能力应用到上帝身上？是否摸上帝一把？踢上帝一脚？高呼上帝因而吓得上帝一跳？……再者，如何算是将一种能力“混淆地”应用到上帝身上？是否胡乱地摸上帝一把？胡乱地踢上帝一脚？胡乱地高呼上帝因而吓得上帝胡乱地一跳？……

(2)“我们用‘搬起’一辞加在上帝身上，事先已意涵有搬不起的可能性”，这个讲法恐怕是信口开河。现在我们就用“搬起”一词来说及上帝（三角论者称此为“加在上帝身上”）：“上帝必能搬起任何东西。”这意涵了什么“搬不起的可能性”呢？

(3)“这［用‘搬起’一辞加在上帝身上］是混乱辞句应用的不同领域，将有限能力的辞句勉强加在无限能力的领域上，自然因此制造出一个矛盾命题以说明上帝并非全能，但这只是鱼目混珠的方法，不是基于真正的理性推论。”这段话正是一番盲目混乱的说法，不是基于真正的理性推论的——

第一，逻辑并无“混乱［混淆］辞句应用的不同领域……自然因此制造出一个矛盾命题”这么一个原则。不仅如此，三角论的这个说法根本是错谬的。理由如下。混淆辞句应用的不同领域就是把语辞胡乱搭配，例如“这交响乐有半斤重”、“他把核能应用到2这个数的身上”等说法就犯了胡乱搭配语辞的毛病（三角论恰恰充斥着这种毛病，所谓“将……能力……应用到……上帝身上”，便是一个典型的例子）。像这样把语辞胡乱搭配，结果会制造出无意义的辞句，而不会“自然因此制造出一个矛盾命题”，因为，矛盾命题是必然为假的，但无意义的辞句却连“假”这个资格都缺乏，因为无意义的辞句根本称不上真假。

第二，“将有限能力的辞句勉强加在无限能力的领域上”，这是一种语意暧昧、文理错乱的讲法。什么是“无限能力的领域”呢？那大概是指上帝（“……加在上帝身上……加在无限能力的领域上”）。问题是：上帝是一个“领域”吗？如果上帝是一个“领域”，那么“上帝对亚当说”岂非涵蕴着“一个领域对亚当说”？这是什么意思？另一个更有趣的问题是：何谓“有限能力的辞句”？世界上有清晰精练的辞句，有暧昧错乱的辞句（可参考三角论）；有优美动人的辞句，有丑劣绝伦的辞句（可欣赏三角论）；然而什么是“有限能力的辞句”呢？（有没有“无限能力的辞句”？）看来“有限能力的辞句”这个词语本身，只是一个“没有能力的辞句”而已。

(B) 反面教材，自废自毁

诚实的人不肯诡辩，聪明的人不肯盲辩。诡辩而至于盲辩，企图侥幸过关，那是既愚蠢又不诚实的行径；一经拆穿，即成笑柄。用胡混的言辞去诡辩、盲辩，这是正派的人所引以为戒的。虽然三角论者通过小说角色之口称赞自己的说法“确是分析细微”，[6] 但刚才的分析却显示出：那一类的说法确是盲辩，确是胡言乱语罢了。

有的言语需要相当聪明才可以了解，有的言语需要我们设想自己相当愚蠢然后再去同情地了解。后者往往是胡言乱语。当然，胡言乱语不一定是全无用处的，比如可以拿来做思考方法的反面教材——正如白痴也不一定是全无用处的，他们可以使人注意到优生学的重要性。[7]

不管怎样，现在我们就以同情的了解去考察三角论的第一个“角度”其实要说些什么吧。以“最最同情”的了解去看，这个“角度”要说的大概就是：“‘搬起’一词指称物质世界（经验世界）里

的一种事情，因而是哲学上所谓的经验词语，可是经验词语不能用来说及非经验的、属灵的上帝，否则就是‘混乱辞句应用的不同领域’。依此，‘上帝能否造出一块他自己也搬不起的石头？’这个问题是没有意义的，因为这个问题用了‘搬起’等经验词语去说及属灵的上帝。”

假如第一个“角度”具有以上的表述，那就是一个较为清晰（不等于正确）的论证了（称之为“论证K”）。但为什么三角论却要兜来兜去，扭来扭去，用错乱的言辞来蒙混一番呢？这也许跟思维能力、文责意识等因素有关，不过那不是本文要探究的问题。这里只考虑：论证K有没有什么破绽呢？答案是：有，至少有两大破绽。

第一，这个论证宣称不能用“搬起”等词语来说及上帝，然而三角论的其他两个角度（见后）却用了“搬起”一词来说及上帝（说上帝能搬起任何石头），这么一来，三角论的第一个角度（同情地了解为论证K）跟第二第三个角度就互相冲突，使得三角论成为一种自我推翻（self-defeating）的论调了。

第二，倘若确如论证K所言，经验词语不能用来说及上帝，那么，“上帝对亚当说”、“上帝惩罚罪人”、“上帝大为震怒”等在基督教中常见的说法便都是毫无意义的了，因为“说”、“惩罚”、“震怒”等都是经验词语。[8] 由此可见，靠论证K来护教的话，其护教作用就只有自掘坟墓、自废自毁的效果而已。

(C) 三角论之第二盲角：颠倒逻辑

三角论者到底认为所说的三个角度合起来才能解决“上帝与石头”的问题呢，还是认为每个角度都能单独地解决该问题呢？三角论者没有表示，只是在试了第一个角度之后，似乎没有什么把握，也

不知道究竟行不行，于是就多试一两个角度来碰碰运气。至于那些角度是否同第一个角度互相冲突，那就理不了（看来也兼顾不了）这么多了。

第二个角度断言：“若先预设上帝是全能的，那么你这命题【从第一个角度开始寻寻觅觅，一直找到这里，也找不到‘这命题’指什么。同情地了解，那是指从‘上帝是全能的’这个假设所推出的一个矛盾命题】就变得自我矛盾，而不是上帝全能性的矛盾了。因为若预设上帝全能，这命题应改写成：‘他有足够能力搬起“所有”东西（这是全能的定义），却“搬不起一石头”。’【原文缺此关引号】若‘所有’一辞是穷尽一切的话，有一石头搬不起，就是逻辑上的矛盾。所以‘上帝能否造一石头重到自己搬不起’这句话，本身有逻辑上的矛盾，应该取消，更不能用以证明上帝是不全能的。”[9]

这么杂乱、胡混、血肉模糊的“一团推理”，你能掌握得住其中的“思路”吗？且轻松一下，先玩一个叫“**大搜索**”的有奖游戏，就是勇往上面那堆模糊的血肉或“一团推理”之中去搜索“思路”。获奖条件及所得奖品列明如后：

头奖——不去搜索的智者获头奖
（奖武侠小说1册）
二奖——去搜索而无所得的正常人获二奖
（奖神学入门1册）
三奖——以为搜索出思路的心理学家获三奖
（奖神学武侠小说1册）
安慰奖——居然搜索出思路的精神病人得安慰奖
（奖神学武侠小说2册）

游戏玩过，现在开始分析。

（1）“‘上帝能否造一石头重到自己搬不起’这句话，本身有逻辑上的矛盾”，这句话本身有逻辑上的无知。“上帝能否造一石头重到自己搬不起”这个句子，表达了一个问题，此问题是无所谓有没有逻辑矛盾的，那就像“达·芬奇能否画出一个圆的正方形？”这个问题一样，并无所谓有没有逻辑矛盾。纵使“达·芬奇能画出一个圆的正方形”这个陈述有逻辑矛盾，但刚才那个问题（注意“能”与“能否”的一字之差）却无所谓有没有逻辑矛盾。

（此外，三角论把“有足够能力搬起所有东西”说成是“全能的定义”，那也是错误的；这点留待后面批判第三个角度时一起批判。目前只取第二个角度所犯的一项最荒诞的错谬予以批驳如下。）

（2）如果从某个假设P可以推出矛盾命题，那么我们就可以下结论说：原先的假设（即P）含有矛盾。举例说明，让我们假设P：“凡人都有头，秦桧是人，但秦桧无头。”由P的首两句“凡人都有头，秦桧是人”可以推出“秦桧有头”，然而P的最后一句又断定“秦桧无头”，因此由P可以推出矛盾命题“秦桧有头并且秦桧无头”。据此，我们可以下结论说：原先的假设P含有矛盾。这个论证是归谬法的一例，那只是逻辑ABC。从“上帝与石头”的问题引出对“上帝是全能的”这个陈述的质疑，即可应用归谬法。我们先假设（暂时假设）“上帝是全能的”，如果由这个假设能推出矛盾命题“上帝能造出一块自己举不起的石头(全能者能造出任何石头)，同时又不能造出一块自己举不起的石头(全能者能举起任何石头)”，那么，由这个推出来的矛盾命题就可以下结论说：原先的假设“上帝是全能的”含有矛盾。可是三角论却刚好颠倒过来，宣称如果由“上帝是全能的”这个假设（在三角论中叫做“预设”）能推出矛盾命题，那

也只不过表示该命题“变得自我矛盾，而不是上帝全能性的矛盾”。笔者探究并讲授思考方法多年，如今竟在一番宗教言论里发现了一种跟全世界公认的逻辑完全不同——恰恰颠倒过来——的“颠倒逻辑”，可谓意外收获。

(D) 三角论之第三盲角：胡混推理

“让我们先把‘造石头者’与‘搬石头者’分开，暂称前者为X，后者为Y……假若Y能搬起所有重量的石头，[则] 他的能力无限……由于Y的能力无限，X造不出一个石头Y搬不起，并不构成X本身能力的限制……总结一句，不论X等不等于Y，X与Y的能力都没有因你这问题而被限制了……今X与Y都能造及搬任何磅重的石头，则他们同是全能的，而X等于Y就是上帝”。[10]

此说之谬，至少有下列几点：

(1)“假若Y能搬起所有重量的石头，[则] 他的能力无限”，这个推断不能成立，因为“Y能搬起所有重量的石头”并不涵蕴“Y能做一切事情”。譬如说，假定Y能搬起任何重量的石头，但不会破解盲辩，你能说“他的能力无限”吗？

(2)“由于Y的能力无限，X造不出一个石头Y搬不起，并不构成X本身能力的限制”，这个说法滑稽不滑稽？设使Y向X挑战：“你能造出一块我搬不起的石头吗？”X回答：“我不能，但我仍坚决认为自己的能力是无限的，可是我造不出一块能令你搬不起的石头。”这样的回答荒谬不荒谬？

【设d为无敌者，c自称能力无限，却打不过d，就说：“由于你是无敌者，因此，我打不过你并不表示我的能力有限。”此说站得住否？】[11]

(3)“不论X等不等于Y，X与Y的能力都没有因你这问题［‘上帝与石头’的问题］而被限制了”，这个讲法暴露了一种信口开河的陋习。搬石头、造石头的能力也许会由于饥饿、疲倦等因素而受到限制，但不会因那个“问题”而受到限制的。

(4) 三角论暗设了X能造出任何重量的石头，又假设了Y能搬起任何重量的石头。由这些设定并不能推论“X能造出且能搬起任何重量的石头”，也不能推论“Y能造出且能搬起任何重量的石头”。然而三角论却忽然断定“X与Y都能造及搬任何磅重的石头”，这可说是一个天外飞来的断语。不仅如此，三角论还要百尺竿头，更进一步，由上述断语推论X与Y都是全能的（原文：“今X与Y都能造及搬任何磅重的石头，则他们同是全能的”）。这个推论所犯的错谬与前面（1）和（2）所指出的错谬类似，均为胡混推理。关键是：“能造及搬任何磅重的石头”就是“全能”了吗？假如有位天使“能造及搬任何磅重的石头”，但无法像上帝那样连白痴脑袋或石头似的脑袋都造得出来的话，这位天使焉能称得上是“全能”的呢？[12]

(E) 绝对真理与长方格

越有客观理据支持的论断，越不需要美其名为“绝对真理”。例如“氰化钾有剧毒”，从没有被叫做绝对真理，但如果你不相信，硬是要吃氰化钾，你就会受到事实惩罚的：你要付出惨重的代价。另一方面，如果你不接受“上帝是全能的”这个论断，你是不会因而受到事实惩罚的。“但你死后将要付出惨重的代价！”有的人会这样说。我不知道若有上帝的话，他会不会只因某人拒绝相信“上帝是全能的”这个短句就虐待那人，不过我起码知道：“你死后将要付出惨重的代价”这说法本身又是一个没有客观理据支持的论断罢了。

有趣的是，越是缺乏客观理据支持的论断，越会被坚信者美其名为“绝对真理”。这些人既找不到客观理据，就唯有用“绝对真理”一类的名号去为其所信的东西撑腰了。科学家常表示自己的理论有待修改，且有可能被推翻（尽管其理论有最坚强的理据支持），但你可曾见过坚持“绝对真理”的人表示他的“绝对真理”有待修改且有可能被推翻的吗？

这些人的“绝对真理”往往跟个人利益、面子、狂妄心态、安全感等等因素挂钩。当他们发觉自己的“绝对真理”受到批驳的威胁时，就会寝食不安。他们采取“先下结论”的态度，其极端就是“不管碰到什么驳斥，总之我所信的就是绝对真理”的封闭心态。会独立思考的人会先衡量理据然后才下结论【肯独立思考的教徒，遇到信仰上不能解决的困惑时，顶多将问题暂搁一边也不愿自欺欺人，不愿意用似是而非的论调去“证明”预定了的结论的】。但思想封闭的人却大为不同了，这些人一旦染有盲辩的习惯，就会利用蒙混的言辞，夹着“因为”、“所以”等字眼，如此这般便算做论证了自己预定了的结论。这种“论证”在盲信者看来，总是十分有效的。盲信者根本不知道——也不认为需要知道——盲辩者的胡诌到底说了些什么。他们只求盲辩者的“结论陈词”向他们保证其所信的是绝对真理，他们就会心满意足的了。

以上所论，是否正好道出了三角论的来龙去脉，三角论者自己该最清楚。无论怎样，据前面的分析可知，三角论不外是一堆盲辩而已。由于其武侠小说的包装，[13] 人们较容易被转移视线，忽略了其盲辩的实质。为了让人提高警觉性，本文设计了下面的长方格，里面的话是权充“机智语”（witticism）来说的，绝无轻视神学和文艺小说之意，请勿当真：

> 会写武侠小说的人写武侠小说，
> 不会写武侠小说的人写文艺小说，
> 两样都不会的人就去弄神学，
> 连神学也不会弄的人就去写神学武侠小说。

二、思辨之道

本文至此已展示了思考方法的一些运用。思考方法乃辩论技巧的根基。辩论的形式包括了写论战文章和站在台上公开对辩。擅长前一种形式的辩论不等于擅长后一种形式的辩论，但不管取哪种形式，若要辩论确当的话，都需要具备思考方法的功底。本文到此或亦可以看做思辩技巧的一次实例示范。至于最后这一节，则是对思辩之道的一个初步的探讨。

很多学生（尤其是“演辩学会”的成员）问过笔者：“辩论的高手有些什么特色？”关于这个问题，我所知不多。单就所知的来说：不出手则已，一出手对方就溃不成军的，那是高手。若能令对方不但溃不成军，而且没有退路，即一出手就连对方的后路都全数封杀的，那是高手中的高手。又如果自己的“武功”同时是无懈可击的话，那就是绝顶的高手了。

怎样是无懈可击的论辩呢？

答案很简单：确当（包括清晰）的论辩就是无懈可击的论辩。

(A)“胜”之二义

“但即使我们的论辩确当，倘若对方硬不承认，硬是要说他的讲

法才是确当的，那又应该如何对付呢？”不少学生问过这个问题。

倾谈之后，发觉原来他们希望有一种“必胜之道”可以使对方自认错误。我告诉他们，“胜”字用来描述辩论的结果时，可有两个意思。依第一个意思，论辩确当的一方就是辩论的胜方，论辩不确当的一方则是辩论的败方。在这个意义上，**辩论的“必胜之道”就是：永不诡辩，永远只作确当的论辩**。然而“胜”字用来描述辩论的结果时还有第二个意思的。依第二个意思，如果是由评判裁定胜负的正式辩论，那么评判裁定谁胜谁就胜；但如果是没有评判来定胜负的辩论，那么，除开少数例外，胜负就不是十分确定的了。在这种情况中，我们通常会认为如果旁观者大都相信或看出我们的立论有理而对方的立论无理，那么我们就取得了胜利。但我们也可能认为要等到对方开口承认错误才称心如意，才算自己胜利。可惜这种赏心乐事是人间少有的。对方纵然知道自己错了，也不一定会（有的人甚至一定不会）承认错误。自知被驳倒了的人，是有多种反应的方式可供他选择的。

(B) 反应的方式

假设你是一个盲辩者，而且心知肚明，知道自己的盲辩被彻底驳倒了，这时你会怎么反应呢？除了公开承认错误，至少还有下述两种反应的方式任君选择。

(1) 沉默——沉默可以表示很多不同的意思。我跟太太辩论时总是沉默的，就是说我不会跟太太辩论；那可以保存自己。我碰到纠缠不休的盲辩者时也常是沉默的，就是说我不屑跟他们辩论；那可以保存元气（除非当时心血来潮，想向其他人作一次“分析演示”，那就另当别论）。**只要不至于目光呆滞、口部傻张，沉默总能使你看**

起来莫测高深一些，令人难以分辨你究竟是自知理亏呢，还是对别人的驳斥不以为然。

（2）**诡辩**——垂死挣扎乃求生意志的一种表现。诡辩被攻破之后，可用加倍的诡辩去挽救，如同谎言被识破之后，可用加倍的谎言去补救。

诡辩有时由自己赤膊上阵，有时由他人代劳，有时两者兼备。由自己上阵诡辩，特别是盲辩，是需要有一定的勇气的。**盲辩者最大的弱点就是盲**。他们不知道自己有哪些“死穴”。许多专破盲辩的招式是盲辩者连做梦也想不到的。把其中一些留着不用，等盲辩者闭目冲来才“出招”，盲辩者就会成为“祭刀”之物了。所以若要盲辩的话，最好还是由他人代劳。倘能煽动盲从者出来做拉拉队，那就好得多了；七嘴八舌，总会占点儿便宜的。

但是，如果找不到盲从者，如果别人都看穿了你的盲辩，知道了你的盲辩已被人从根摧毁，因而不愿当你的拉拉队成员，同时你又没有勇气自己站出来作进一步的盲辩，因为害怕受到进一步的折辱，在此困境中，倘若仍要继续诡辩的话，还有什么可能的途径吗？有的，你可以试用假名去诡辩。

（C）诡辩三诀

刚才简述“由谁来诡辩？”的问题，现在略论“如何诡辩？”的问题。

以诡辩抢救诡辩，可用的招式尽管五花八门，但可以归结为一句心法，三个要诀。那心法就是：顾左右而言他，回避对方的批判论点。然而一味回避是较容易被看穿的，所以必须掌握下列三个诡辩要诀。

(1)似是而非——诡辩虽非，其窍妙在于“似是”。有的诡辩“似是”的程度太低，很容易被识穿，例如（假定这是诡辩）：“射击之所以要闭起一眼，是因为如果两眼都闭起来的话，就什么都看不见了。”至于“似是”程度够高的诡辩，则很容易蒙混过关。比如自己的胡言乱语被人破斥了，就反噬对方一口，说对方“咬文嚼字”（我曾一再指出：语理分析不同咬文嚼字，更非文字把戏，而恰恰是文字把戏的克星）。又如在讨论上帝时，被驳斥得无法招架，就辩称那问题“不能用理性去分析”，并指责对手“想张逻辑之网，将上帝一推而完全纳诸其中。”[14] 有的人一听说你的对手“将上帝一推”，便会认为你的对手太过无礼，于是就会站到你那一边的了。虽然“不能用理性去分析”、“不该把上帝推入逻辑之网中”一类的遁词实际上不堪一击，用前面“上帝超越逻辑？”那一节的论辩或近似的论辩即能轻易攻破这类遁词，但碰到愚人的时候，这类遁词还是甚有烟幕作用的。

(2)以量补拙——那就是自己的诡辩被驳倒之后，仍然死缠烂打，尽量争取发言。无法回应对方的批判论点时，光说一句“我不同意他的批评”，也是聊胜于无的。跟着祭起“颠倒逻辑”来颠三倒四一番，效果就会更佳了。发言时当然要避重就轻，譬如回避对方的批驳所含的论点，而单就其批驳所具的风格去“回应”，那就总有话说的了。如果对方的批驳没有幽默，就说对方“太认真了，板起面孔，缺乏幽默感”。反之，如果对方的批驳带有幽默，就指责对方“太不认真了，不够严肃，用轻佻的态度去‘玩人’、戏弄人”。这种指责跟论题风马牛不相及也不要紧。只要继续发言，哪怕只是一堆不知所云的文字，愚众都会以为所辩的问题“还正在争论中”，而不会想到你的论调其实已被彻底攻倒了的。

为了文饰诡辩，最好东拉西扯乱吹一顿。比如把儒释道、柏拉图、亚里士多德、奥古斯丁、笛卡儿、休谟、康德、黑格尔、叔本华、存在主义、分析哲学……简言之就是把中西印、古近今的哲学思想都拿来信口雌黄一番，将愚人唬住，那么他们就更难觉察到你在诡辩了。本来嘛，**自知无知，乃是智慧的开始；自以为无所不知，正是愚蠢的极致**。但愚人是不晓得这个道理的。你尽管谬误百出、连逻辑ABC都不懂也无所谓，只要上天下地古今中外的说得天花乱坠，便能增加诡辩的“文字分量”的了，愚人是分辨不出你原来只是在胡吹的。

即使对方已预先点破了你下一步诡辩的类型，你也不必太过担忧、惶恐，因为对方总不会够篇幅或时间将诡辩所有可能的具体手法全部列举出来的，所以你总有继续诡辩的余地。你的脑袋要是不够机灵，或惊惶失措到一片空白的话，你甚至就照着对方已列举了出来的手法去继续诡辩亦未尝不可，那也不失为一条没有退路的“退路”（或血路）哩。总之说话越多越好，能抢说最后一句话就最好。

（3）动之以情——诡辩当然不宜讲求逻辑，不宜以理为依归。“高质”的诡辩每每采取动之以情的策略，例如：

a. *硬呼冤屈*——硬指对方“有误解”。自己所说的话根本不可解，还是要指对方有误解。自己所说的话根本没有意义，还是要指对方断章取义，曲解了你的话的含义。

你还可以采用“贼喊捉贼”的伎俩来申诉冤屈，比方这样说：“别人指我是盲辩者，其实他们才是盲的，他们看不见人生荒漠有慧境，让我来作见证……”如此这般，不管所说的话跟原初的论题相干不相干，只消绝口不提自己被破斥了的错谬，往往就能蒙混过关

的了。

但倘若对方制敌机先，如上所言，一早点破了你下一步的诡辩，那又该当如何应付呢？这时你更可以趁机呼冤了："太不公平了呀！谁见过天下间有这么霸道的辩论的吗？一开始就把人家的答辩堵死，在我还未提出答辩之前就已将我的答辩判定为诡辩，实在太不公平了呀！"其他人听你这么说，就很容易会忽略你原初的诡辩本来已被击溃，忽略**"为诡辩而再辩，常是进一步的诡辩"**这个道理，结果反会同情你起来，于是你就得其所哉了。

b.诉诸感性——诡辩本属口舌之事，但有的诡辩者被驳斥到瞠目结舌时，却会用"不喜作口舌之争"这句话来下台，然后引一两句似乎很有感性的"诗"或"哲理"，赖以回避对方的论点，同时表示那就等于恰当地回应了批驳。这种转移视线的伎俩，对于某些特重感性的观众或读者来说，是颇为见效的。

c.表演高尚情操——性格弱的人，纵然只是论战的旁观者，也会害怕锐利的词锋的。虽然那词锋所针对的并不是他们，而且他们也说不出词锋锐利有什么不妥，但他们就是对此起反感。他们只会注意那词锋是不是"太尖锐了，太咄咄逼人了"，却不去分辨是非对错，不去考虑"被批驳者是否由于诡辩而被批驳？"之类的问题。碰到这些人，你若表现得伟大深情（譬如自称"肩负文化千斤担，为民族的苦难而痛哭流涕，立志做圣人……"），那么，就算只是虚伪矫情，还是能令那些人同情你的。只要先讲一番大而无当的漂亮话，跟着装作已经回应了敌人的批判，最后还宣布要为敌人祈祷："愿上帝宽恕魔鬼。"这样做就会很动人的了。你甚至可以表演更高一级的宽恕之道呢，你不妨宣称："敌人的飞刀刺盲了我的左眼，我就主动让右眼也给他刺盲。"两眼俱盲，自然更有助于盲辩了。

(D) 得失寸心知

以上讲“诡辩要诀”的用意，当然不是想叫人诡辩，而是想叫人认清诡辩。能认清诡辩，那是思考方法的一个重要关节，又是思辩技巧中的一门基本功。

“但纵使我们能认清诡辩，如果别人硬要诡辩，以至无休止地盲辩，这时我们怎样才能克敌制胜呢？”不少人会问这样的问题，底子里仍是希望找到辩论的必胜之道。

可惜的是，虽在前述“胜”字的第一个意思下有必胜之道，但在前述第二个意思下却是没有必胜之道的。我们也许会因此感到不安；尤其当我们想到世间常有颠倒黑白的言论，想到没有必胜之道能够清除诡辩时，我们更会感到悲哀、无奈。不过我们可不要忘记，诡辩是骗不了明眼人的，诡辩只能骗倒愚人，特别是某些“心灵空虚”的愚人，即令把一堆废物抛进其空虚的心灵里，他们也会有一种填满的充实感的。问题是：纵能骗得全世界的愚夫愚妇相信，却为识者所笑，且将自己的灵魂卖给了魔鬼，那又有什么意义呢？

再者，我们也可以把刚才对必胜之道的分析换个次序来讲，那就是：虽在第二个意思下没有必胜之道，但在第一个意思下则是有必胜之道的。固然，没有任何说法是所有人都接受的说法——包括这个说法本身在内；然而一种说法是否正确，跟别人是否接受它是无关的。[15] 一个精神病患者可能宣称他不接受任何物理学理论，但不能由此推论说物理学的理论不正确。在辩论时，我们的立论只消确当，据第一个意思，我们就是胜方。愚人看不出来，适足以显露其愚蠢罢了。“文章千古事，得失寸心知。”作品的高下之分该是如此，论辩的是非之分亦是如此。是非高下既分，愚人不晓得又有什么关系呢？明眼人能看得出来的。明眼人的人数不多又有什么关系

呢？历史终会知道的。我不是说历史会记载我们，我的意思只是说：如果我们的立论确当，尽管往昔屡有是非颠倒的时期，尽管现世常有黑白混淆的诡辩，但只要人类基本上是讲理的，只要人类的发展过程虽有曲折但大体上还是朝着理性的方向迈进，那么，终有一天，人类所知的真理或确当的论断就会包括我们的立论在内，要是人类不会在那天之前就已经灭亡了的话。

其实，就算历史不知道又有什么关系呢？如果上帝存在，上帝定会知道的。但就算上帝不存在又有什么关系呢？如果我们有理性，我们应能知道的。我们能知道、能思考、能分辨是非高下，这种能力便是我们的理性。我们的理性正是我们最可珍贵的“自己的核心”或“核心的自己”。那就是我们的“裁判者上帝”，也就是“得失寸心知”的“寸心”或“寸心上帝”。人的生命在升进的历程中，第一阶段面对朦胧的自己，第二阶段面对家人，第三阶段面对朋友，第四阶段面对社会，第五阶段面对当代，第六阶段面对历史；在最后也是最高的阶段，人面对裁判者上帝，即面对寸心上帝，亦即面对自己的核心、核心的自己。再没有任何隽语比佛朗哥（Franco）说过的一句话（不管其原意指什么）所透出的识见、自信以及顶天立地的胸襟和气概更能令我震撼，更能令我抖擞，同时又更能令我深深感动，更能触及我那最最核心的自己的了。那句话就是：

我只对上帝和历史负责。

注 释

[1] 见台湾宇宙光出版社出版之《哲客侠情》(1986) 第34页:“上帝存在的证据在哲学上及科学上都丰富得很,请到智慧世界一游吧!”(有点像广告标语:“海滩上的阳光和热情都丰富得很,请到曼谷芭堤雅一游吧!”)此书适合用做分析批判的反面教材,下文即取其中几页作例子。按:照布兰夏德、费恩赛德 (W.W.Fearnside)、霍瑟尔 (W.B.Holther) 等人沿用的惯例,当一段文字仅仅用做分析批判的反面教材时,其作者之名可以从略。

[2] 当中800名投票评定胜负。按:上文对“不太公平”的分析,只是为免有些人望文生义而作。

[3]《明报》(1997年9月26日)之《问到底》说:“研究逻辑的人,都会知道,大前提是非常重要的。大前提必须正确,不可怀疑,否则,以后一切推论,都不能成立。”研究逻辑的人都会知道,此说每点皆非。(一)大前提无所谓“非常重要”。(二)大前提不正确,并不涵蕴“以后一切推论都不能成立”(见“所有狗都是人”之例)。(三)把推论能否成立同大前提是否“不可怀疑”扯上关系,属胡扯。按:用**“研究逻辑的人都会知道……”**这种句式来发言,切忌外行。

[4] 就是注释 [1] 提到的《哲客侠情》。以下除非另外注明,否则凡页码皆指该书之页码。

[5] 30页。

[6] 34页。

[7] 这样说只是就事论事,对白痴并无不敬之意。后文提到一种叫“大搜索”的游戏时,也不是要对精神病人不敬。按:在西方学术传统中,幽默讽刺可在最严肃的学术讨论里出现,且甚受欢迎。

附笔:幽默笑死自大,幽默笑死自卑。

[8] 若说这些词语用来述及上帝时就不再是经验词语，则“搬起”亦然。

[9] 30页。又：关于本节可参考《从血路之旅到天国之旅》之注释 [11]。

[10] 32～33页。按：此段所含几个胡混推理之中的第一个 [见下文 (1)]，以条件句的论断形式来表述。

[11] 三角论者说：“X仍可以无限地造出任何重量的石头，而Y以其无限能力，全都搬得起。”（同上）三角论者就是看不见这个关键：X总是造不出一块令Y搬不起的石头。我们可设想X与Y对话，X说：“由于你能搬起任何重量的石头，所以我无法造出一块你搬不起的石头。”Y说：“正是由于你造不出来，所以你不能自称能力无限。”值得留意的是，“造出任何重量的石头”这种提法，把人们的注意力向“重量”方面引导（或误导），但问题不在于X能否造出任何“重量”的石头，而在于X能否造出一块“令Y搬不起”的石头。（全能者应有能力造出一块轻如鹅毛但我们硬是搬不起的石头的，是不是？）

[12] 本章并非旨在论断“‘上帝是全能的’有矛盾”，而只是要破斥三角论的盲辩，以展示思考方法的具体运用。附笔：“智者道”的一个主要条件就是充分掌握思考方法的具体运用。哲学的健康取向，在于采取赋能进路（见《哲道行者》），以“智者道”为主，“学者道”为辅。

[13] 注意下列四点：

(一) 借小说的对话形式，把自己所持的观点通过主角之口说出来，再加上美化的形容（例如“在风中温和地微笑[说]”，21页），同时把自己反对的观点通过歹角之口说出来，并予以丑化的形容（例如“皮笑肉不笑地说”，15页），这种手法容易造成偏差引导。

(二) 考虑一下“仲尼弟子陷绝境”(199页)、“禅僧道：‘……忘象悟主爱，破执见神恩。’”(294页)、“释迦道：‘……完美者特有的救赎工作，非我能为了。’”(258页)、“释迦微笑道：‘功求十架血成溪……’”(258页) 这一类的说法，有没有歪曲强枉之嫌？倘有儒者或佛教徒这样写：“耶稣门徒陷绝境。

约翰、彼得等人齐说：‘祈祷就会悟到没有上帝，读《圣经》就知道我佛慈悲。’耶稣说：‘穿起袈裟弃十架。佛陀特有的普度工作，非我能为了。’”这时恐怕某类基督徒就要提出强烈抗议了。

（三）别人认为佛教境界最高，就成为“迷信俗网”（272页），自己认定基督教境界最高，则是“慎信”。有没有给出任何站得住的理据来支持这样的“判教”呢？没有。唯靠安排一些小说情节，把儒家子弟、佛门子弟都说成被“原罪震波”通统击倒在地，只有一基督徒手持十字架才能胜“原罪震波”（令人想起电影《吸血僵尸》的桥段）。这种手法藏有误导性，会引导读者以为已在道理上说明了基督教境界最高，但其实那不过是一厢情愿的“阿Q式说明”。

（四）被揭出充斥着盲辩、歪曲、武断的言论时，不能赖“只是小说”一语去搪塞，因为那“不只是”小说，小说的形式只是包装。设使一本用小说的对话形式来写的数学书被揭出错谬百出，其作者显然不能以“只是小说”作为辩护的理由。

[14]“……将上帝一推……”这种滑稽的说法，载于（虽非源出于，但被肯定于）香港天道书楼1980年出版之《苦罪悬谜》第122页。

[15]这是大体而论，此处无须理会“大家都接受我正在说的这句话”之类的可能异例。又：本文有关“高手”、“必胜之道”、“理性”、“生命升进的阶段”等的说法，均属约略提点而已。补按：《鱼乐》还有其他破绽（如：“‘选美’特别聘定专家学者来评分”），因不涉主脉，此处不一一予以批驳。

附笔——（1）厘清“胜（负）”的逻辑义与社会义之不同，可显一般相对主义之误。（2）子矛子盾法可克极端相对主义而无损于采取了roughly-speaking-device或某种“类‘类型论’”的整体论；微斯策，则Quinean Holism在子矛子盾法之攻击下其自我推翻之性即易现形——考虑：I holistically insist on the rejection of holism.（3）奎因的Indeterminacy Thesis以及库恩的Incommensurability Thesis均可视为相对主义的语意学版本。（4）子矛子盾法亦克怀疑主义。对于怀疑主义，可用axiomatic holism去处理。

原载于《明报月刊》，1988年5、6月号

从血路之旅到天国之旅

李天命

The challenge to think better is a challenge to our integrity.

——A. Flew

楔子：反诡辩系统

有两种情况不宜诡辩：其一是在立论正确的时候，其二是在立论不正确的时候。

诡辩多赖盲辩与狡辩。盲辩愚蛮，狡辩伪诈；其为诡辩则一。本文旨在建构一个展示如何破斥诡辩的“反诡辩系统”。[1]

韩那和我之间的那场台上辩论，[2] 以及其后我所写的《思辩与宗教》一文，[3] 触发了相当多的回响。我一直没有再写文章对这类回响作出反应，因为不认为有此需要。事隔三年，明报出版社要出版《李天命的思考艺术》（戎子由博士、梁沛霖教授合编），打算从上述“回响”之中选出几篇作参考资料。本文就是在此机缘下着手写的，写时采取这样的策略：从那些“回响文章”之中挑出最有趣的一篇加以批判，其用意则在于构造刚才提到的反诡辩系统。挑选出来的文章是梁燕城博士（以下简称为“甲”）所写的两万言长文：《评李天命的〈思辩与宗教〉》（以下简称为《评》）。

本文大概不能归入论战的范畴之中，因为一来在时间上（或非时间上）相距太远；二来《评》文的大部分如今已是“无人认领”之物（见下面“穷途”一部）；三来重点不在《评》文，而在反诡辩系统，就是说不在所批判的对象，而在所指向的思考法度。

本文以“综贯文理”的方式论述思考方法。思考方法可以论述，思考艺术却难以论述，或只能“展示”而无法“论述”。比如在论述思考方法的同时，或可透露出一点思考艺术。近似《易·系辞》所谓“神无方而易无体”，思考艺术的唯一“公式”就是：思考艺术没有公式。《文心雕龙》有言：“诗有恒裁，思无定位。”思考艺术运用之妙，存乎一心。虽不能至，心向往之。

序幕：血路之旅的寓言

一、错的故事

西风残照，塞外秋寒，万里黄云压着万里黄沙。天山脚下，一个身形瘦长、书生模样的汉子，横越瀚海，在戈壁上独行。

斜阳照眼，无法看清这人的容貌。只见他似漫不经意地踱步，其实疾如流星，朝着天山的方向，转瞬间已没入苍茫里。

月初升，那人已来到天池。纵目四望，尽是白皑皑早雪冰封。这人走到一块形状奇特的岩石旁坐下，闭目养神，静候约定在此相会的红颜知己，江湖第一美人花非花。

月已中天，仍未见人。忽想起原来又记错了时间，应是去年今日、此时此地相会才对，如今只有怅然离去。临走时，心意一动，运气于指，在石上题了一诗：

登山之时无法卸下的
　就是自己
思念之中无法卸下的
　就是你

诗成，刚欲离去，突觉下方数十丈外，有一臃肿身影晃动。影渐近，来者手拿一根蛇身狗头棍，口中哼着儿歌：

一闪一闪亮晶晶，

满天都是小星星……

一面唱一面蹦蹦跳跳向上爬，情景滑稽，原来是专靠邪功在江湖上混的莫东西。

莫东西一见那人，顿时面如死灰，脚底抹油，转身欲逃。怎知眼旁一闪，那人已在跟前。莫东西发觉退路已全被封杀，唯有诚惶诚恐地说：

“您老人家……”

“谁说我老？我只是出生得早。本人百载修为，神功内敛。你根基全无，看起来比我老得多了。”

莫东西一听，心想这回糟透了，记起江湖传闻：那人一向天不怕，地不怕，就是怕老。叫他“老人家”，真是犯了大忌。只好巧言赔笑说：

“是是是，您内敛的神功……”

“内功就是内功，什么内敛的神功？”

“是是是，但刚才您不是说您神功内敛的吗？”

“我说就是老实，你说就是谄媚。”

“是是是，您武功盖世……”

“胡说。谁都知道我的武功也有弱点的，就是分不清‘犬’和‘太’，往往犬吠就以为太太追来。”

“是是是，您讲笑了。”

“当然是讲笑，我的武功哪有弱点的呢。”

“是是是，所以小人不敢跟您过招比试。”

“什么过招比试不过招比试？你还差得太远。我只是要顺手一刀，给你一个教训。那是教训，不是过招；是演示，不是比试。”

说罢袖角一拂，手刀过处，莫东西就此被废了邪功，软倒在地，像一摊泥。

（那人记错了约会时间而遇见莫东西，顺手把莫东西那错漏百出的邪功废了，莫东西会不会知错认错，决心改错呢？）

二、错的教训

上帝永无错，凡人皆有错，这就是上帝的错。

既然凡人皆有错，所以大人犯大错，小人犯小错，准时的人准时犯错。

以上的论调，当然有错。没错的是：智者知错，诚者改错，盲狡之人死不认错。

死不认错，那是自闭之道。盲辩狡辩，终会陷入血路穷途。



第I部：四盲

《思辩与宗教》例示思考方法时，用了部分篇幅批判甲的论调。甲认为自己的论调半点没错，写了《评》文回应。从以下的分析可见，《评》文本身又犯了十二种错谬，可归类为四盲、三妄、五伎。[4] 现在先剖析四盲。

一、喻盲

王老五登报征婚，应征信如雪片飞来，都说乐于把自己的太太转让给他。这就是“有人辞官归故里，有人漏夜赶科场”的一种比喻性的阐释了。

比喻在语言中有十分重要的功能。若严重欠缺对比喻的了解能力，便可称“喻盲”。“喻盲”一词本身即含比喻的性质，像“文盲”、“科盲”等词亦然。《评》文显出甲似乎严重欠缺对比喻的了解能力。

例一 《思辩与宗教》有一节顺便破斥甲的论调，该节的标题为“顺手一刀破盲辩”。甲认为这个标题是不可解的。他说自己“*初看时用颇冷静和严肃态度……但一读其标题却不禁失笑，所谓‘顺手一刀破盲辩’，使人完全摸不着头脑，思辩的探讨又如何有‘顺手’，如何有‘一刀’。‘顺手’一词的日常用法是指一身体的随意动作，‘一刀’一词是用刀斫去一些物件，这斫去物件的随意动作，又如何和‘思辩与宗教’的主题有关呢？*”[5]

例二 “历史教训我们……”、“历史的裁判是公平的”、“真相如何，历史终会知道的”……这类常见的说法能否成立是一回事，但

不能说那是不可解的句子。由于我写文章比较谨慎，至少希望写得比较谨慎（加上这句“至少……”也是为求比较谨慎），所以上述那类语句虽不难解，但《思辨与宗教》在说到“历史终会知道的”这句话时，还是立刻加上一个诠释句：“我的意思只是说……”甲在引述时，很碰巧，把那个诠释句刚好漏掉了，然后批评“历史终会知道的”，认为这是一个没有意义的语句。甲说：“‘历史终会知道的’更是莫名其妙，‘知道’一词是指一个具体而有思想的生物体（人）用其感觉或思维去理解，难道‘历史’是一个‘具体而有思想的生物体’，可以去知道吗？‘历史’一词不是指一个实实在在的生物，何以又能‘知道’呢？这是语言分析ABC也未懂的表现。”

例三 《思辨与宗教》以“‘盲撞式’的、盲目胡混的诡辩”一词去刻画甲的论辩，甲这样回应：“从‘盲撞’一词的日常用法看，盲是指‘盲眼’，即生物失去视力的状态，‘撞’是两事物的相碰击，‘盲撞’当是指‘生物失去视力而碰击一些事物’，这在经验上有时可以见到，但这经验上所见的状况如何可以用‘式’这个字连起来呢？……又‘盲目胡混的诡辩’，亦是扑朔离奇的语句，‘盲目’一词是生物失去视力的状态，‘胡混’似是一形容词，一般指‘胡涂混帐’，‘混帐’可指‘混乱帐目’，有时也意指‘男女发生同帐的婚外性行为’，请问‘生物失去视力’如何会和‘胡涂地混乱帐目或男女发生同帐的婚外性行为’连起来呢？而且又忽然拿来形容‘诡辩’，更是风马牛不相及。”

上面三段引文，是从《评》文之中顺手举出的一些例子。倘若循着《评》文的思路（如果有的话）来看，那么我们甚至不能说“顺手举出的一些例子”，因为（按其思路来说）举例又如何有“顺手”的呢？“顺手”一词的日常用法是指一身体的随意动作，这身体的

随意动作又如何与“举例”有关呢？不单如此，连“举例”一词也是不通的，因为“举”是某种向上的动作，这向上的动作又如何与“例”关连起来呢？

以上那种“喻盲思路”，是一种作茧自缚的思路。《评》文本身就有不少包含比喻的词语，例如开首第一段即有“问题的漏洞”一词出现。依据喻盲思路，这个词就应删除，因为问题怎么会“漏”，怎么会有“洞”的呢？

喻盲思路会使自己的词汇变得极度贫乏，因为语言里有大量包含比喻或源于比喻的字眼。“山腰”、“床脚”、“盲婚”……都属于这类字眼。仿照喻盲的说法，腰是生物体的某柔软部分，山怎么有腰的呢？脚是生物体咽气(譬如被人气死)的时候用来伸直的部分，床又怎会有脚的呢？“盲”是指生物失去视力的状态，“婚”是指男女发生同帐的婚内性行为，请问“生物失去视力的状态”和“男女发生同帐的婚内性行为”又有什么关连呢？

诸如此类的质问，在明眼人看来固然是荒谬的，但在喻盲看来却很有道理。不过，在喻盲看来，“在喻盲看来”这个词组也是不通的，因为既然是“盲”，又如何能“看”呢？

二、讽盲

地球不能踢，傻瓜不好吃。“地球”一词原有比喻的性质，“傻瓜”一词则有讽喻（讽刺性比喻）的性质。地球上有没有傻瓜的呢？当然有，有小傻瓜，也有大傻瓜。最大的傻瓜有多大呢？

让我们用“讽盲”一词指谓那些对讽刺的了解有极大困难的人。

《思辩与宗教》以“杂乱、胡混、血肉模糊的‘一团推理’”去形容甲的“推理”。这个形容明显含有讽喻的成分。甲不喜欢这个形容，提出了下边的反驳：

“杂乱”一词日常用法是形容“事物不整齐的堆放”，“血肉模糊”一词日常用法是形容“生物体血肉分不清”，通常形容人被汽车辗过或生物体受伤害的状况。很奇怪，竟然这两个形容事物和生物体的词句，竟被用来形容“推理”！而且还加上“一团”这形容词，有“推理”是“一团”的吗？有“推理”是“一团”事物或“生物体”吗？

甲这种回应好不好笑？设若有人用讽喻来讥笑你，笑你是“一条傻瓜”，如果你想还击，想令对方笑得人仰马翻，败下阵来，那么最好就是作出讽盲式的回应了，比如这样说：

“一条”的日常用法是形容“一支或直或曲的棒状物体”，“傻”的日常用法是形容“生物体笨得滑稽或蠢得疯疯癫癫”，特别是形容脑袋像被汽车辗过而受到伤害的怪异言行，“瓜”的日常用法是指“某些植物的某些形如香蕉鼻的通常可吃部分”。很奇怪，竟然“傻”和“瓜”这两个词句，竟被用来形容我这个人形生物体！而且还加上“一条”！有人形生物体是“一条”的吗？有人形生物体是“一条傻瓜”或“一条生物体”吗？可见阁下连语言分析ABC都不懂！

要是别人听了你这么“反驳”之后，虽笑个半死，但没全死，反而宣称你的反驳有理，宣布以后不再叫你做“一条傻瓜”，决定改称你为“一只傻蛋”，这时你如要乘胜追击，务求对方笑个气绝身亡的

话，那么可以进一步回应如下：

“一只”的日常用法是形容“一个单位的非人形生物体”，“傻”的日常用法前面已有界定，就是形容疯疯癫癫或脑袋像被汽车辗过，“蛋”的日常用法是指“某些生物体的某些可分离的部分，状如甩掉了尾巴的怪Q”。很奇怪，竟然“傻”和“蛋”这两个词句，竟被用来形容我这个人形生物体！而且还加上“一只”！有人形生物体是“一只”的吗？有人形生物体是“一只傻蛋”或“一只生物体”吗？可见你连语言分析ABC都不懂。须知道，我虽然傻，**却不是蛋**！我妈妈经常叫我经常记住：我是胎生的，不是卵生的。

三、语理盲

甲认为凡是论辩必须“对其中每一个字词都有界定”，否则的话，整个论辩就会“自动溃退”（甲如是说）。[6]

这个看法，姑名之为“字字界定主义”。依据字字界定主义，古往今来一切论辩均已“自动溃退”了，因为从来就没有论辩“对其中每一个字词都有界定”的。下文分析字字界定主义的荒谬性。

（A）字字界定主义的荒谬性

我在其他地方已多次论述过语理分析，这里只稍提几项有关的注意点。

a.必须与无须——哲学家詹姆士（W. James）说：“智慧的艺术，就是知道什么东西可以省略的艺术。”恰到好处是最考功夫的。

略言之，在思考或讨论时，若有概念或用语暧昧不明或带误导性而使得思考或讨论无法有效地进行下去，那就必须厘清那概念或用语；反之就无须如此。否则便是庸人自扰，节外生枝。一句话：有病要医治，无事不开刀。[7]

b.定义与厘清——定义（界定）是厘清概念或用语的一种重要的模式，但不是唯一的模式，也不是最基本的模式。定义不是厘清的唯一模式，因为除了定义之外，还可借着展示、例释、诠述、比喻（以及较专门的公理法、还原法，等等）去进行厘清。至于说定义不是厘清的最基本模式，则是因为我们初学语言的时候，不能靠定义，而只能通过展示、例释等途径在具体的经验情境里学习最初的用语。（谁是从定义学会“吃奶”一词的，请举手。）

c.倒退与循环——要有效地界定每一个字词，可能吗？在界定第一个字词的时候，若要避免循环（见下一段的解说），便需要用其他字词来进行界定。假如必须“对其中每一个字词都有界定”，那就必须界定那些用来界定第一个字词的“其他”字词，于是终需用到“其他其他”字词来进行界定……照此类推，结果就会出现无穷倒退的困局——仿佛狗打架时用警犬去维持秩序，但警犬又参加打架，于是再用其他警犬去维持秩序，可是其他警犬又加入战圈之中……

另一方面，倘若字词数目有限而非无穷，这时虽不会出现无穷倒退的局面，但如果要“对其中每一个字词都有界定”的话，却又会产生循环。譬如第一个字词由第二个字词界定，第二个字词由第三个字词界定，第三个字词又由第一个字词界定，那便是循环。循环界定类似循环说理。比方路中有块石，石上有盏灯。问为什么置灯于石上？答曰“为免行人踢着那块石”。再问何不把石块移开？答曰“为了承托那盏灯”。

d.自打嘴巴——即使撇开上列各点不谈，甲的论调还有一大漏洞，就是自打嘴巴，因为《评》文本身并没有“对其中每一个字词都有界定”。单以“对其中每一个字词都有界定”这个词组来说，甲就没有界定其中每一个字词，甚至没有界定其中任何一个字词，例如没有界定“界定”这个字词。

(B) 无谓的何谓

《思辩与宗教》有这两段话：

没有任何说法是所有人都接受的说法——包括这个说法本身在内；然而一种说法是否正确，跟别人是否接受它是无关的……“文章千古事，得失寸心知。”作品的高下之分该是如此，论辩的是非之分亦是如此。是非高下既分，愚人不晓得又有什么关系呢？明眼人能看得出来的。明眼人的人数不多又有什么关系呢？历史终会知道的。我不是说历史会记载我们，我的意思只是说：如果我们的立论确当，尽管往昔屡有是非颠倒的时期，尽管现世常有黑白混淆的诡辩，但只要人类基本上是讲理的，只要人类的发展过程虽有曲折但大体上还是朝着理性的方向迈进，那么，终有一天，人类所知的真理或确当的论断就会包括我们的立论在内，要是人类不会在那天之前就已经灭亡了的话。

其实，就算历史不知道又有什么关系呢？如果上帝存在，上帝定会知道的。但就算上帝不存在又有什么关系呢？如果我们有理性，我们应能知道的。我们能知道、能思考、能分辨是非高下，这种能力便是我们的理性。我们的理性正是我们最可珍贵的“自己的核心”或“核心的自己”。那就是我们的“裁判者上帝”，也就是“得

失寸心知”的“寸心”或“寸心上帝”。人的生命在升进的历程中，第一阶段面对朦胧的自己，第二阶段面对家人，第三阶段面对朋友，第四阶段面对社会，第五阶段面对当代，第六阶段面对历史；在最后也是最高的阶段，人面对裁判者上帝，即面对寸心上帝，亦即面对自己的核心、核心的自己。[8]

上面所引的“文章千古事，得失寸心知”乃是名句，一般人都知其义。“……能思考、能分辨是非高下，这种能力便是我们的理性”这句话则是“理性”一词的诠释句。引文内还有几个诠释句表明了“自己的核心”、“核心的自己”、“裁判者上帝”、“寸心”、“寸心上帝”诸语在文内全都指谓理性。理性的裁判如同上帝的裁判一样，我们骗得了别人也骗不了自己的理性，我们最终要面对的就是自己理性的裁判。

甲在征引前面的文字时，再次很凑巧，把几个关键诠释句恰好删去了，然后声称“全段没有一句话讲得清楚”、“无法令人理解”、“一片胡涂含混”、“简直是不知所云”。甲提出以下一连串诘问：

何谓“作品高下”？何谓“该”？“作品的高下该如此”的“如此”是什么？……“历史终会知道的”更是莫名其妙……难道“历史”是一个“具体而有思想的生物体”，可以去知道吗？……然后一句“只要人类的发展过程虽有曲折但大体上还是朝着理性的方向迈进”，简直是不知所云。何谓“人类的发展过程”，完全没有交代，“发展”是指什么，“曲折”是指什么又没有交代，然后来一句“大体上”，也是不明所以，何谓“理性”，何谓“朝着……的方向迈进”，又无交代，只是“信口开河”……何谓“自己”？何谓“核心”？何［谓］“自

己的核心”？反过来说的“核心的自己”又是什么？是否等同于“自己的核心”？何以面对“寸心上帝”即面对“自己的核心”和“核心的自己”？何谓“寸心”？何谓“上帝”？何谓“寸心上帝”？又何谓“人的生命”？何谓“升进历程”？何谓“阶段”？何谓“面对”？何谓“朦胧的自己”？何谓“当代”？何谓“历史”？何谓“最高的阶段”？阶段之间有何连结关系？全段没有一句话讲得清楚……

这一大堆“何谓”，是否有点不知所谓？在讨论时，倘若（比如说）“自我”是当时的关键概念，那么追问“何谓自己？”这当然没有什么不妥。大为不同的是，设想A对B说：“早知如此，就不生你出来了，唉！不过我要面对既成的事实。总之你得记住自己是胎生的，不是卵生的呀！”B这样回应：“没有一句话讲得清楚，一片胡涂含混，无法令人理解，简直是不知所云。何谓‘如此’？没有交代！何谓‘面对’？没有交代！何谓‘自己’？没有交代！”你要是听到有人这样说话，我猜你一定能猜到说话的人是谁，换言之就是能够猜到“何谓B”了。

碰到这类孩子气的胡闹质问时，有三条药方或三种办法可试用来点醒问者，助其心智成长：

（1）问者用“何谓x？没有交代。何谓y？又无交代”这种套式来不停发问，我们可以反问他：“何谓‘何谓’？何谓‘没有’？何谓‘交代’？你并没有交代‘何谓’，又没有交代‘没有’，更没有交代‘交代’。”

（2）拿上一分节的a至d四个注意点向他宣读一遍，教他明白字字界定主义的荒谬性（尤其读到**“有病要医治，无事不开刀”**这句话时，要念得特别大声）。

(3) 经过刚才两步提点之后，如果对方仍然不醒，那就不妨将我多年前写的《语理分析的思考方法》一书找来，翻开第31页，尽最后努力，读这一段给他听："这种方法并不是要漫无目标地去分析任何语辞，而只是要分析论题中的关键用语。就以'人是否命定？'这问题来说，我们不必追问'"人"是什么意思？"是"是什么意思？"否"是什么意思？'可是我们却要分析清楚'命定'的意思，因为这是解决那问题的最起码的条件。"[9]

总括言之，像前述B的那种"何谓……"，可谓无谓。B还以为提出那连珠炮似的"何谓……"就叫做语理分析呢，其实那只能叫做"傻析析"罢了。只会傻析析的人可称为"语理盲"。语理盲的傻析析绝不等于语理分析的思考方法，语理盲的傻析析仅能转用做华尔兹舞的口述示范方法而已——

缝拆拆，缝拆拆
傻析析，傻析析
缝拆拆缝拆拆
傻析析傻析析

四、逻辑盲

我在所教的"数理逻辑"和"高等逻辑"的班上发现，有许多相当聪明的学生都表示很难掌握高度抽象的思维（这种专门的思维方式亦非人人需要懂得的）。另一方面，在"思考方法"和"普通逻辑"的班上则发现，班上所有学生都能学会一般的逻辑推理，具备

起码的逻辑思维能力。

欠缺起码的逻辑思维能力，可以谓之“逻辑盲”。必须分清的是，“没有学过逻辑”不等于“逻辑盲”。很多人都没有学过逻辑，但有很强的逻辑思维能力。我们可参考一些实例来检查一下自己是不是逻辑盲——

(A) 自相冲突

例一 “*明明是笨到连日常语言也看不懂，却又要字字句句故意不明白一番。*”说者以为这句话可用来批人，然而世界上是不会有人给这句话“批个正着”的，易言之，世界上不会有人“明明是笨到连日常语言也看不懂，却又要字字句句故意不明白一番”的。因为：如果是明明笨到看不懂，那就不是“故意”不明白；如果是“故意”不明白，那就不是明明笨到看不懂。

“明明是笨……”这种不太聪明的话是谁说的呢？你参观过前面三节展览出来的那种头脑或思路之后，这次我不用猜就知道你不用猜也能算到“明明是笨……”是谁说的了。是的，在《评》文的结尾部分可找到这句话的出处。

例二 甲说：“*《思》文［即《思辩与宗教》］是一篇无法令人读得明的文章*”，同时又说这篇文章“*在论辩上错谬百出*”。我是人，如果要我读一篇无法令人读得明的文章，我可没有本事分辨那篇文章是否在论辩上错谬百出了。但甲就有这种本领。

小结 自相冲突的说法，就像用闹钟来叫醒自己吃安眠药那样滑稽。[10]

(B) 倒颠逻辑

从事逻辑证明，需要逻辑头脑。没有这种头脑就不要假装有，根本没有头脑就更加不宜假装有。在风水星相等问题上假装，还较容易骗倒人；在逻辑问题上假装，却只会为识者笑。底下就是一个好笑的个案。

世上有没有矛盾命题的呢？当然有。例如“世上有矛盾命题并且没有矛盾命题”，这个述句便是一个矛盾命题。但按照甲的论调，世上是没有矛盾命题的。甲说：“因逻辑矛盾而被取消，又如何能构成一矛盾命题呢？”我们知道一个命题有逻辑矛盾就成为矛盾命题，唯独甲知道一个命题因逻辑矛盾就会被取消，结果宇宙间就不可能有矛盾命题了。

这种颠倒的想法导致甲颠倒了归谬法。

什么是归谬法呢？比方我们要论证“所有人都是欧洲人”这个断言有错谬，我们暂且假设这个断言为前提，推出“所有中国人都是欧洲人”的结论，再由结论有错谬而逆推出前提有错谬。这论证过程即采用了归谬法。[11]归谬法是一种简单易明的论证方法或推理方法，中学数学都常使用。逻辑家、数学家要证明某个假设有矛盾（矛盾属严重错谬）的时候，往往采用此法，就是从假设推出矛盾的结论，再由结论有矛盾而反推出该假设（前提）有矛盾。

现在甲把这种推理方法刚好颠倒过来，认为前提涵蕴矛盾结论并不表示前提本身有矛盾，因为由前提推出来的那个作为结论的述句既然有矛盾，便可以取消：“这述句是矛盾的，是假的，故可以取消。”甲说。[12]

这是一种匪夷所思的颠倒思路。正常思路是这样想的：“从‘所有人都是欧洲人’可推出‘所有中国人都是欧洲人’，由结论有错谬

可逆推出前提有错谬。”颠倒思路却是这个样子的：“从‘所有人都是欧洲人’可推出‘所有中国人都是欧洲人’。结论既有错谬，故可以取消；既被取消了，就不会影响前提，因此不能证明前提有错谬。”

这种惊世骇俗的“颠倒归谬法”，会使全世界的逻辑家和数学家头痛不已。如上所述，逻辑家、数学家要证明某个假设有矛盾时，常会试行从那假设推出矛盾命题；但如今矛盾命题“因逻辑矛盾而被取消，又如何能构成一矛盾命题呢？”这确是一个难以取消的头痛问题。

《思辩与宗教》给甲这种闻所未闻的推理取名叫“颠倒逻辑”，甲在《评》文里表现得异常愤怒。其实改个称号也行，譬如把“颠倒”二字颠倒过来，叫“倒颠逻辑”，亦可。

【附带一提，甲说：“笔者没有研究逻辑和思想方法，只懂一点皮毛，但从皮毛来看，也发觉《思》文是一篇无法令人读得明的文章。”要注意的是，甲所说的“没有研究逻辑和思想方法”这句话虽明显为真，但“只懂一点皮毛”这个说法却是自我估计过高了。逻辑可没有倒颠逻辑那样的“皮毛”呢。倒颠逻辑不是逻辑的皮毛，倒颠逻辑根本不是逻辑。】



第II部：三妄

甲宣称《思辩与宗教》有“三度［道］板斧”。从下文的分析可见，甲的说法全属虚妄。

一、标准妄

期待自己的女朋友变成美人，不如期待有个美人成为自己的女朋友。

凭什么标准断定前一期待不如后一期待？答曰：以积极性为准——前者无所作为，后者进取。

但是凭什么标准采取上述的标准呢？答曰：以前景为准——无所作为者没有希望，进取者大有希望。

可是又凭什么标准接受这个“标准的标准”呢？……

以上的问答显示，若要追问标准，总“可以”没完没了、一直追问下去的，关键在于对当时的情况来说有没有追问标准的必要。比如立法机构为老人救济金订立如何算是“老人”的标准，那就是有必要的，可防止未老先衰的人一股脑儿跑来领取救济金。反之，当动物园的告示牌声明笼里的蛇有毒，会毒死人，这时如果批评该告示“没有先列明何谓‘死人’的标准”，那却是一种愚蠢的批评了。

分辨一个人是否愚蠢的标准之一，正是观察他是否在无须追问标准的情况下追问标准。

甲声称《思辩与宗教》的第一道板斧就是“先把批判标准模糊化”。这是什么意思呢？甲说：“如果想批判他人，先要列明何谓

‘是’、‘非’、‘对’、‘错’的标准”，亦即先要回答（甲问）“何谓‘真’？何谓‘假’呢？”这种问题；不然的话，所作的批判便会“自动溃退”。[13] 甲说：“其实‘盲辩论’者［指《思辩与宗教》的作者］在还未谈到论题时，已经输定了，因为他连拿去批判的标准也无交代”。

现在批判甲这种论调。

（1）**滥索标准**——以理性和事实为判断是非对错的依归，这是文明人的共识。[14]“是就说是，非就说非，那便是真；是却说非，非却说是，那便是假”，这是亚里士多德关于真理的经典界定。[15] 诸如此类的“批判标准”，[16] 若要在进行批判时拿来先念一遍，有何难哉？但有什么必要这样做？古往今来一切批判性的言论有哪些是先列明了是非对错的标准或真理标准的？试想一个小学生把乘数算错了，或一个中学生把归谬法颠倒了，被老师批评，却反指老师“连拿去批判的标准也无交代”，这样的回应是不是强词搪塞、逃避问题的狡辩？

（2）**自掘陷阱**——据上所论，可知“如要批判先给标准，否则还未谈到论题就已经输定了，自动溃退了”这种论调，实属妄见。姑名之曰“标准妄”。在《评》文里，标准妄有自掘陷阱的特性，因为《评》文本身并没有“先列明何谓‘是’、‘非’、‘对’、‘错’的标准”，并没有回答“何谓‘真’？何谓‘假’呢？”的问题，所以按照其自定的标准，《评》文“在还未谈到论题时，已经输定了”，“自动溃退”了——溃退到自掘的陷阱里面去了。

二、断章妄

头脑糊涂的人，只知道自己说了话，却不知道所说的话有没有漏洞。这种人最害怕逐点分析会使他们的错漏纤毫毕现。当他们说了错漏百出的话时，如果只给以笼统的批评，就只能评之为（例如）"错漏百出"；但如果逐点分析，则可揭出（比方说）其中第一句话自相矛盾，第二句话以偏概全，第三句话犯了偷换论题的谬误……这么一来，那种种不同的破绽就无所遁形了。

《思辩与宗教》逐点分析、逐点批判了甲的论调，揭示出其中有"概念错乱"、"颠倒逻辑"、"胡混推理"等弊病。甲无法作出针锋相对的辩护，就把逐点分析说成是"拆散一段完整说话"（并称之为批判者的"第二度板斧"），认为批判者"断章取义"。甲说：《思辩与宗教》"先曲解一番人家的意思"，"把原是清楚的意思，安排成不清楚"。此言是否属实？

甲的错谬在于把逐点分析和断章取义混淆，说别人断章取义但却完全指不出别人到底歪曲了什么原文原义。这一类的谬妄，让我们名之为"断章妄"。兹申论如后。

有的人从"断章取义"的"断"字着眼，以为将原文的一部分"断"开来征引便是断章取义。这是对"断章取义"的一种望文生义的曲解，其荒谬程度不低于把"**交头接耳**"了解为某种非常吃亏的举动：把自己的头交了出去，只接回来一只耳朵。

其实任何征引都必须将原文的一部分"断"开来的（除非全部转载）。每逢征引就全篇甚至全书征引一遍，那恐怕并不明智，因为一来浪费纸张，二来侵犯版权，三来读者不见得会有兴趣，尤其征引像甲所生产的那一类言论。

然则怎样才算断章取义，怎样不算断章取义呢？

假设我说："古人以为地球是平的，现代人都知道这个看法不对。"而你说："李天命说'地球是平的'。"那就是断章取义。但如果你说："李天命说'古人以为地球是平的'。"那就没有断章取义——虽然你"拆散一段完整说话"而没有把"现代人……"这一句也一起征引。简言之，断章取义与否，关键系于有没有歪曲原义。

要是能够给出确凿的证据，指明原文原义如何被歪曲了，从而将混淆视听之徒的痛脚抓住、钉住，钉在耻辱柱上，那确是一件不容错过的赏心乐事。我是不会拒绝这种乐事的。前面"语理盲"那一节之所以不厌其烦，把拙作一大段征引一次，就是为了让大家了解一下甲那种专把关键句子漏掉的、"独具只眼"或"一眼开一眼闭"的引述是什么样子的。相反，甲看来厚道得很，不喜欢抓住别人的痛脚不放。他只是口头上怨对方断章取义，实际上却没有指出自己的原文有哪一段、哪一句、哪一个字被歪曲了原义。为什么如此宽容，只空说一下对方"先曲解一番人家的意思"、"把原是清楚的意思，安排成不清楚"，却没有把自己的原文征引出来，让大家看看那个"原是清楚的意思"？这么轻而易举就能钉死论敌，何以舍此不为，客气如斯？

这样逼问其实是很残忍的。一个人双手掩面，说摄影师把他的脸扭曲了，**"把原是好看的脸安排成丑陋"**。你问他为什么不拿开自己的手，让大家观赏一下那张"原是好看的脸"呢？这样逼问就是十分残酷的了——不是因为他的脸本来丑陋，而是因为他原来是没有脸的。

三、不相干妄

曲解相干性，把不相干的当做相干的，或把相干的当做不相干的，这样的谬妄，且称之为“不相干妄”。

甲说《思辩与宗教》的第三道板斧就是“讲些不相干的例子和判断来混淆视听”。实情是怎样的呢？《思辩与宗教》采用“反例法”(method of counter-example)来论证，甲却声称那是“利用举不相干的例来放烟幕。但凡受过思想训练的人，都知道举例顶多可让读者增强联想去理解一些抽象的推论，却不能作为论辩的理由”。[17]

这个说法暴露了甲全然不了解举例的相干性。著名的雄辩者如西方圣哲苏格拉底，固然会得在辩论时以举例作理由，一般的辩论队成员也懂得这个辩论要诀。下面就用反例法来驳斥“举例不能作为论辩的理由”这个论调。[18]

符号逻辑有一条表述反例法的简单定理：

$$\sim Fy \rightarrow \sim \forall x Fx$$

即使没有学过符号逻辑也不要紧，只要知道这定理的含义就行。这定理表示：一个反例便足以推翻一个全称命题。譬如辩题是“所有人都孝顺父母”，此全称命题一碰到“不孝的人”这种例子（该全称命题的反例）就会被推翻。换言之，举出一个不孝的人即构成了“驳倒该全称命题”的充足理由。又如大家正在辩论是否凡人皆老实，反方只须捉一个不老实的人来示众，主张“凡人皆老实”的正方就要举白旗投降的了，除非他是那个不老实的人的同党。

一言以蔽之，凡受过正常思想训练的正常人都知道，所谓“凡受过思想训练的人，都知道举例……不能作为论辩的理由”这个论调，无非歪论而已。[19]



第Ⅲ部：五伎

除了四盲三妄之外，《评》文还有五种诡辩伎俩。下文予以逐一刺破。

一、东拉西扯之伎

无法反驳别人的批判时，就装盲不见，只作题外之响，即一味顾左右而言他，赖以回避问题、蒙混过关，这种诡辩伎俩，可以叫做“东拉西扯之伎”。

《思辩与宗教》有一个附注说：“我们可设想X与Y对话，X说……”这类对话是一种表达论点的方式，X和Y显然不必真的要有个会说话的嘴巴，就像童话故事通过太阳与北风的对话来表达“温和胜粗暴”的观点，我们都不会因而要求太阳与北风真的有口能言。有趣的是，甲却声称上述附注“可谓莫名其妙”，“乱说了一些语言，就以为提出一论辩了”。甲问：“请问X和Y是否有个口去互相对话呢？”著名的儿童电视节目《芝麻街》，便常有英文字母讲话的镜头出现，大概只有某种弱智儿童才会觉得字母讲话“可谓莫名其妙”。

像“X和Y是否有个口去互相对话呢？”这一类的胡闹质询，正可视为“顾左右而言他”的一例。在《评》文里，这种例子俯拾即是。比如甲指《思辩与宗教》的作者“穿上白衣白裤白鞋……”，那也是不相干的东拉西扯罢了。

要识破东拉西扯之伎，只消提高警惕，紧记论题所在，细查论

者所言，那些左闪右躲的题外之响就会原形毕露的了。

按：细心检查东拉西扯的诡辩，会很烦闷，幸好一经确认出这种诡辩者后，便可考虑停止那种烦闷的查阅，不再理睬诡辩者继续不断的诡辩。这个决定是有归纳法（“鉴往知来，举一反三”的方法）为根据的。比方误喝了一口臭奶就不再喝同一杯子里的第二口，那就是归纳法的一种应用。临出门远行，把从没及格过的顽劣儿子捉来“先揍一顿”，因其学校将在翌日发出成绩单，这个做法也是有归纳法作为基础的。[20]

二、无中生有之伎

断章取义，歪曲事实，或甚至凭空捏造，颠倒是非，这些诡辩伎俩，可统称为“无中生有之伎”。

《思辩与宗教》说：“不出手则已，一出手对方就溃不成军的，那是高手。若能令对方不但溃不成军，而且没有退路，即一出手就连对方的后路都全数封杀的，那是高手中的高手。又如果自己的‘武功’同时是无懈可击的话，那就是绝顶的高手了。”

甲凭此便说：《思辩与宗教》的作者“自称是‘无懈可击’的‘绝顶高手’”。

这是否无中生有？与其讨论这个多余的问题，宁可讲个故事消遣一下。话说有个叫“小b”的孩子，不知怎的，总爱向壁虚构，谎诳杜撰。老师在班上说：如果符合了某几项条件，那就是一条蛔虫。小b听了，回到家里向母亲说：

“老师说他自己是一条蛔虫。”

只有蛔虫才会相信小b的话，小b的母亲不是蛔虫，结果带了小b去看医生。医生说小b的脑袋结构异常，唯独上帝才有办法矫正。做母亲的听了只好摇头叹息，拎起小b就拖回家里去，对小b的父亲说："无中生有是狡诈的行径。我们这个孩子，大多数时候痴蠢，不蠢的时候就狡诈，你说怎办！"做父亲的说："无中生有固然是狡诈，但太明显的无中生有却是痴蠢。我看你是冤枉了小b啦，他只是傻愣愣罢了，因为没有人能狡诈得这么蠢的。"

三、鱼目混珠之伎

试设想有位渴望一鸣惊人的科学家，企图推翻"凡是活人都有头"这个命题，却苦于找不到反例（找不到没有头的活人），于是宣布："只要我找到一个活人没有头，那么'凡是活人都有头'这命题就被推翻了。"然后假装他这个说法已成功推翻了那个命题。

科学上有没有这样的诡辩呢？大概没有。《评》文里有没有这样的诡辩呢？恐怕有。

《思辩与宗教》说："诚实的人不肯诡辩"。甲反驳说："这只是一个断言，笔者从前文后理看不出'有不欺骗德性的人'和'不肯诡辩'之间有何必然联结，只要我找出一个诚实的人肯诡辩，这命题就不成立"。

下文呢？没有下文。换言之，甲并没有"找出一个诚实的人肯诡辩"，虽然他可能展出了一个不诚实的诡辩者。

甲这种诡辩采用了转移视线的手法。他表示要驳斥"诚实的人不肯诡辩"，但驳不倒这个命题，就利用"只要我找出一个诚实的人

肯诡辩……”这句话来转移视线。

转移视线的手法有种种不同的级别。左臂打了防疫针，就把胶布改贴到右臂上去误导人，让搞恶作剧的同学追打右臂，这是孩子级的转移视线。至于前述那种诡辩手法，则属“甲级”转移视线。这样的转移视线，且名之为“鱼目混珠之伎”。其结构可剖析如下：

(1) 表示要驳斥某个命题（比如要驳斥“诚实的人不肯诡辩”）。(2) 由于驳不倒那个命题，就陈述一番任何人都不会反对的道理（例如“只要我找出一个诚实的人肯诡辩，这命题就不成立”[21]）。(3) 然后伪装驳斥成功，好像已驳倒了要驳斥的命题似的。

这种伪装驳斥便是“鱼目”，而那一番根本没有人会反对的道理就是“珠”了。

鱼目混珠之伎利用了人的心理弱点：一经接受了“珠”，对于混进来的“鱼目”就会降低警觉性。不过，我们只消紧盯“鱼目”不放，在适当的时候把它一刺刺穿，那鱼目混珠之伎还是无所施其技的。

四、诉诸诋诟之伎

讨论时以谩骂或人身攻击代替讲理，让我们合称之为“诉诸诋诟之伎”。

(A) 人身攻击的谬误

这种谬误可用四个字概括，即“因人废言”。在讨论中针对别人的品格、动机、态度、阶级、种族、处境之类的个人情况进行攻击

或加以挑拨，以此当做提出了理据去驳斥对方的言论，那就犯了人身攻击的谬误。

最常见的一种人身攻击的谬误，就是猜估别人的动机或内心态度，然后当做已给出了理据驳倒了对方。指对方"缺乏诚意"、"别有用心"、"要为某某阶级服务"，或像甲那样，指《思辩与宗教》的作者"态度……专横"、"想称王称霸"、"心里恐惧，由于心知肚明自己的论辩松动，一被揭破就不能做教主，所以……"，凡此都是从别人的动机或内心态度来做文章。可略去有关诬捏的问题不理，不可忽略的是：动机态度是一回事，所说的话是否正确是另一回事，不能由前者推论后者。[22] 譬如老太婆对弱智孙儿说："用香炉灰混了水来喝就能医好弱智。"尽管老太婆很有诚意，出发点很好，但她的话还是错误的。相反，一个心怀恶意的流氓，以无赖的态度对人说："你乌龟王八蛋连那么远的太阳都能看见，竟然他妈的患了近视。"纵使这流氓别有用心，要撩起打架，但如果对方的确能看见太阳而又患了近视，那么这流氓的话还是真确的（假定"乌龟王八蛋"等字眼只是"语气助词"）。

（B）谩骂

关于人身攻击的谬误，有一种十分流行的误解，就是以为责骂或批判人的品格便是犯了人身攻击的谬误。其实只要没有将品格批判当做驳论的理据，那批判就没有犯人身攻击的谬误。否则的话，父母责骂子女，法庭判词批评罪犯的操行，便全都犯上人身攻击的谬误了。所谓"孔子作《春秋》而乱臣贼子惧"，该骂则骂，碰到品格恶劣的人，口诛笔伐有何不妥？用"虚伪"一词指称虚伪，用"狡诈"一词指称狡诈，用"倒颠逻辑"四字指称倒颠逻辑，此之

谓真，此之谓如实，此之谓Call a spade a spade。假如凡是责骂人就犯了谬误，那么当我们责骂人责骂人的时候，我们自己也都犯了谬误了。

但必须分清“责骂”不等于“谩骂”。以其本质而论，谩骂即无理乱骂。就其外观而言，谩骂常现暴跳如雷、气急败坏之象，或咬牙切齿、怒不可遏之态，而缺乏从容自信、气定神闲之风。

谩骂是思考力弱的表征，是没有道理的人的道理。幽默讽刺，智者能为，那是绅士式的；破口大骂，愚者优为，那是市井式的。最可观的是谩骂者对骂之际，这方骂那方“**无赖**”，那方骂这方“**无耻**”，双方的身份特点均已如实报道了，却还未见有分析、推理等活动进行。

究竟谩骂与人身攻击的谬误之间，有何关系呢？如果对别人的品格、动机等进行谩骂，以此当做驳论的理据，那就同时犯了人身攻击的谬误。另一方面，如果没有以谩骂充当理据，那谩骂就不算犯了人身攻击的谬误——但谩骂终归是谩骂。[23]在讨论时，不管有没有犯人身攻击的谬误，谩骂本身已是不合理性法度的。至于谩骂之为粗鄙，之为缺乏教养的表现，则属品行方面的问题了。

根据以上对谩骂的分析，我把《思辩与宗教》细心检查一遍，看看内文有没有句子可归入谩骂的范畴里，结果空手而回。不过甲却有不同的观察。甲说：《思辩与宗教》是一篇“垃圾文章”，是一个“学术骗局”，“以情绪取代说理，以漫骂来自封胜利”，“在论辩上错谬百出，而又在表达上充满泼妇式漫骂”。

甲的洞察力又进一步由文章转向文章的作者。甲说：“盲辩论者[指《思辩与宗教》的作者]很懂得放烟幕遮掩自己的丑态”，“‘盲辩论’者的思辩只是一个骗局，而其所教的‘不知你说啥’[24]的方

法，亦是一学术欺诈”。甲见到这些“丑态”、“欺诈”、“学术骗局”、“垃圾文章”、“泼妇式漫骂”，怪不得他要激动惊呼了：“天！如果真有魔鬼存在，又怎会表现得如此‘丑陋绝伦’、‘错谬百出’。”

评：无可置评。

按：当一个人已被刺得遍体“洞”伤之后，如果你还不让他的伤口齐来破口大骂，那就太不近人情了。

五、退缩逃溜之伎

胆怯者骂完即逃，那是颇自然的连贯动作。辩论时狡言文饰、砌词窜遁的花招，可称“退缩逃溜之伎”。《评》文有四盲、三妄、五伎共十二死穴，前十一死穴已一一受刺；剩下最后一个死穴，正正就是最后还想狡脱时便暴露出来的。今发最后一刺。

(A) 主观儒释道?

《思辩与宗教》的附注指出，甲对儒家和佛教有所歪曲诬枉。甲无法辩解，就开始退缩说：“从没说这是客观的儒释道和基督的哲学或教义……绝不拦阻他人对儒释道和基督信仰有不同的体悟和表达。”

如果自己的论述正确，便无须乞援于“从没说这是客观的儒释道”这种话来为自己开脱。所谓“客观的儒释道”，这个提法称得上怪诞不经。“客观”须与“主观”相对才有意义。但怎样算是“客观的儒释道”，怎样算是“主观的儒释道”呢？同情地了解：将儒释道的内容正确地讲述出来，就是讲述了“客观的儒释道”；反之，将儒

释道的内容歪曲了，则是讲述了“主观的儒释道”。这么一来，诡辩者歪曲了儒释道而被揭穿之后，就可利用那种怪异的提法去推诿了：“我从没说过所讲的是客观的儒释道。”

这种借口一旦流行起来的话，学生上课时便须先问清楚：“老师，请问您今天要讲的是客观还是主观的课文呢？”

至于“绝不拦阻他人对儒释道和基督信仰有不同的体悟和表达”，这句话只是烟幕，说者本来就没有权也没有本事去“拦阻”别人……。设使有人歪曲了《圣经》，把“耶和华是我的牧者”曲解为“耶稣和华佗是我们的牧师和记者”，被指出曲解经文时就辩称：“从没说过所讲的是客观的《圣经》，更绝不拦阻他人对《圣经》有不同的体悟和表达。”这是否遁词？

（B）恕不吱吱

甲在《评》文的结语之中列出了一大串条件，声明对方倘若如此如此，他就“恕不回答”；倘若如彼如彼，他又“恕不回答”。例如：对方“若找几个喽啰来叫骂一番，或用笔名来写文章侮辱人，恕不回答。”

《思辩与宗教》所引发的辩论是公开的，任何人都有权批评各辩论者的论辩，事实上已有不少人（包括知名的作家）在报章杂志上批评了甲的言论。那些批评者没有一个是笔者的“喽啰”，若因批评了甲的言论而被归入“喽啰”之列，就是无辜受累了。这样使用“喽啰”一词，虽或能产生一点阻吓作用，但似乎不太光明磊落。

再看笔名的问题，回不回答别人的驳斥，跟别人用不用笔名有什么相干？许多人都是用笔名写作的，鲁迅便是一例，却从未听说过跟鲁迅论战的人会因鲁迅用了笔名就“恕不回答”的。若有人对

鲁迅说："鲁迅呀鲁迅，'鲁迅'只是你的笔名，你用笔名来骂我就'恕不回答'。你一定要用你老爸给你起的名字来骂我，我才考虑回答。"这样的思路，确非平常人所能理解。

甲又声明，当对方要"写篇驳论"的时候，如果"不承认自己的说话根本不可解"，那么他又"恕不回答"。[25]

这个声明实质上等于宣布：对方只要"写篇驳论"，甲就"恕不回答"。因为：在论战中，如果对方"承认自己的说话根本不可解"，那就根本不能叫做"驳论"；但如果对方"不承认自己的说话根本不可解"，那么甲又"恕不回答"了。

总结一句，甲这种"恕不回答"令人想到老鼠被猫"玩"的情景。猫把老鼠玩得辗转反侧，"吱吱"怪叫。老鼠死去活来，苦不堪言，当然想溜。但老鼠也有自尊心，于是对猫说："你若不承认自己的爪不是爪，我就'恕不吱吱'。若有其他猫来一齐玩弄我，必是你的喽啰，那么我又'恕不吱吱'……"如此这般一大堆"恕不吱吱"，明眼人一听便知那是门面话，底子里不外是想吱吱地溜罢了。



第IV部：穷途

老实的人从《狼来了》的故事得到“不可说谎”的教训，聪明的人从《狼来了》的故事得到“谎话不宜重复”的教训，狡而又愚的人从任何故事汲取不到任何教训。

总是汲取不到教训的人，总要死撑。总要死撑的人，总会陷入死地。陷入死地还在那里喃喃自语，还想继续诡辩骗人，众人皆笑，独己不知，人生至此，可谓已到末路穷途了。

一、尖弱爱仇敌

甲在《评》文里自言《评》文“写得如此尖锐”。这篇“写得如此尖锐”的文章，在《明报月刊》发表时，编者按语说明：“我们非常欢迎理性的讨论，但阅毕该文后，感到文中有不少人身攻击的字句……若是一般的读者来稿，我们便会原件璧还，但考虑到梁博士的书曾遭李天命博士拿来批判，故此，我们决定将原文发表，让读者自行判断是非对错。”此按语显示，《明报月刊》的编者当是有其难处而不得不有此一按的，就是要表明该月刊并非改变了一向的审稿标准，只因涉及一场论战，对当事人的来稿就尽可能刊登而已。事实上《评》文发表之后，所得评价亦不佳。伍栋英先生的一篇文章便指出：“据笔者所知，在报章杂志上出现的评论亦全都认为李先生（就论战而言）为胜方。”[26]

在上述背景下，《评》文刊登后对方一直置之不理。如是过了两个月，甲忽主动发表一封公开信说要道歉。专栏作家、《快报》主笔

岑逸飞先生在《信报》上说："其实梁燕城兄根本不用道歉，他是弱者，早已有同情分。反而他的道歉信似作出不太光明正大的还击。"[27] 岑先生还点出此道歉实出于企图"平反败局"。但看来甲并不认为自己是弱者，也不认为自己是在败局之中。刚刚相反，他觉得自己的文章太厉害了，词锋太尖刻太犀利了，会伤害对方。他因此而不安，加上基督徒爱心的感动，于是公开道歉——

编辑先生：自贵刊登载笔者《评李天命的〈思辨与宗教〉》一文后，自己再读一遍，心中一直觉得不安，因文章写得太尖刻，而可能对人有所伤害。这种不安萦绕了差不多一个月，至今天收到一位不认识的基督徒来信告诫，说："主教我们爱仇敌、为逼迫者代祷，这件事看来，你是受撒旦激怒动气了，纵然对方胡言狂妄，神自会为你伸冤，你何必为自己出头呢？……你的文章足令对方哑口无言了，却伤害了他的心灵。"读后为这位基督徒的爱心和属灵气质感动……本人愿在此公开向李天命先生道歉。[28]

这个道歉远胜于"本公司生发水转瞬销售一空，下周有新货推出，今特向各顾客道歉"之类的广告道歉。道歉之余，甲还作出宽大声明，说《评》文的绝大部分"可全部取消"。

这封道歉信大概是要向未看过双方原文的读者传递以下的讯息：

一、甲是论战中的胜利者。（能以尖刻词锋伤害论敌的，每为胜方。）

二、有一位（不知是谁，也许是上帝派来的）有属灵气质的基督徒与甲英雄所见略同，独排众议，也认为甲是论战中的胜方。

（“足令对方哑口无言”，那还不是胜方？）

三、这位记得耶稣教训要“爱仇敌”的英雄基督徒，认出了《思辩与宗教》的作者是胡言狂妄的撒旦。

四、成一鲜明的对比，甲因敌人可能受到伤害而内心一直不安，萦绕近月，及后更为基督徒的爱心和属灵气质所感动而道歉，足见甲本身亦充满了基督徒的爱心和属灵气质。

这“信中有信”的道歉信，比起那些“戏中有戏”的悬疑戏来，更能使人感到剧力万钧。所以《思辩与宗教》的作者就一直哑口无言了。若非明报出版社要出版文首提到的那部书，本文至今都不会写出来的。在哑口无言之际，幸好笔者今天也收到不认识的读者来信；他们是云游四海的散仙，号称■和□的“黑白二星”。来信寄自仙界，记录了他们的一次对话。兹照登如下。

二、一泡

·1·

□：苟存性命于乱世，不求闻达于诸侯，闲云野鹤，沧浪浮萍，我们两个散仙东拉西扯，云游到此，此地何方？

■：既非天上，亦非人间，甚至不算地狱，而是阎王老爷也不愿巡视的地狱托管区，属魑魅魍魉之域。

□：咦，你看那边飘来荡去的是什么？……哦，原来是被人“全部取消”了的一团文字。

■：不要说“一团”，很刺激人的。“一团推理”这名称已经把人气得五内俱焚，七窍生烟，差点两眼翻白了。

□：不叫“一团”，叫什么好呢？“一条”、“一只”都同样刺激人，会令人想到“一条傻瓜”、“一只傻蛋”。叫“一个”也不妥帖。若是人，可以叫“一个”人，但那不是人。若是东西，可以叫“一个”东西，但那不是东西。怎么称呼好呢？

■：叫做“一泡”吧。

·2·

□：一泡真惨，变成了无主孤魂，怎么会落得这么个下场的呢？

■：因为一泡的原主不晓得避孕，又不晓得人工流产，就此产了一泡出来，事后却又“心中一直觉得不安”，更受到“基督徒的爱心和属灵气质感动”，于是把一泡“全部取消”了。一泡被全部取消后，无地容身……

□：那为什么不窜进天堂去呢？

■：它还敢跑到天堂去？上帝可给一泡害苦了，他老人家辛辛苦苦企图在地上建立起受人尊重的教会，怎知冒了个泡……唉！

□：天堂无路，地狱有门的呀。在此处飘来荡去做无主孤魂，比无人认领的流浪狗还凄惨百倍。一泡有没有向阎王老爷报到呢？

■：有此尝试。但你几时见过有哪种游魂野鬼只是一泡文字的吗？结果一泡连做鬼都要假装。可是守门的小鬼一眼便看出一泡人不像人，鬼不像鬼，就把一泡赶出来了。

·3·

□：不过我还是弄不明白，“基督徒的爱心和属灵气质”跟一泡被“全部取消”有什么关系？

■：据说因为一泡太尖锐太尖刻了，会伤害人的。

□：那恐怕是把自己怒从心上起、气得狂性大发的主观感觉当做客观上的尖锐尖刻吧？我看一泡死穴外露，像一泡泡脓疮，遍布全身，这只能伤害自己，怎能伤害别人？更怎能称得上尖锐尖刻？

■：正因有泡泡脓疮，你一刺穿它，它就疮脓四溅，如蛋浆四迸，恰似化学武器，走避不及便会受到伤害，所以在效果上等同于致命的尖锐尖刻。

□：仙兄说笑了，不如谈谈关于尖锐尖刻的问题吧。

■：论战不是蛮缠，而是头脑的比试，智力的较量。论战的词锋，基本上以尖锐为主，有时须以尖刻为辅，但应因人而施。尖锐尖刻的凌厉词锋，能令诡辩者心胆俱裂，辩论时惊惶失措，原形毕露。尖锐的基础在思考方法，其境界造诣则系于思考艺术。尖锐难能，尖刻不一定可贵，但也不见得张三李四都有功力出言尖刻的。时下很多人以为说话肆无忌惮就叫尖锐，谩骂就叫尖刻，其实全属误解。谩骂只是粗鄙，说话肆无忌惮只是没有教养而已。近百年来，炎黄子孙之间常有骂战，可极少见有高度严格的论战。即像鲁迅，也只有尖刻但露骨之言，并没有尖锐而深密之论。究其原因，主要由于缺乏思考方法的功底。其他等而下之者，更不消提矣。

□：**“思辩文化”是议会政治乃至民主社会的根基**。今天炎黄子孙盖弱于思辩，仙兄对此有何高见？

■：不敢。第一，在头脑方面，要加强思考方法的训练。至于思考艺术，则是以后的事了。第二，在品格方面，首重正心诚意。诡辩者内心窃喜，以为自己的诡辩“这次必能瞒天过海，万无一失了”，谁知在明眼人看来，却是错漏百出，洞若观火。心术不正的人，常处于《尚书》所谓“作伪心劳日拙”的状态中，以致面对最明显的破绽也视而不见。第三，在修养方面，必须气定神闲，静如

星空，冷若刀锋。容易火攻心、血上头、脑袋发胀的人，不宜论战。容易咬牙切齿、心怀怨恨的人，不宜论战。一被刺中要害就冲动失控，浑身发抖，似羊痫症发作，如热锅上的脑浆，这样的人最不适宜论战。总而言之，**思辩之道，在思考方法，在正心诚意，在止于冷**。冷而后能静，静而后能定，定而后能安，安而后能虑，虑而后能尖，尖而后能刺，刺而后能穿。

·4·

□：既然一泡一刺就穿，又怎能伤害人呢？不是有论者指出一泡被“玩到尽”的吗？被玩到尽的老鼠能伤害玩它的猫吗？撇开“脓会伤人”的笑话不说，你能否讲讲“一泡伤人”的内里玄虚？

■：那是一泡的“颠倒功”在发挥作用。一泡什么都颠倒的，是非黑白，通通颠倒过来。

□：但这次把“伤害／被伤害”颠倒有什么好处呢？

■：有误导的好处呀，使不知内情、未见过一泡那副德性的人以为一泡是胜利者。

□：就是死撑？

■：就是被打得头破血流，还说那不过是**“头脑开放”**罢了。

□：这岂不是“打落牙齿和血吞”？

■：何止吞，还要笑，吞完了就咧开无齿的血口笑，像胜利地笑，血笑。

□：做人做到这个地步，真是惨绝人寰了。

■：不是人，是一泡。

·5·

□：一泡身受十二刺，刺刺入心，挨到此地，滴血成河，惩罚是否过重？

■：可以昭示天下，盲狡之辩的报酬，血路之旅的风光。

□：不管怎样，一泡也真有它的，虽已命悬一线，气若游丝，却还能鬼鬼祟祟，躲在暗角偷听我们聊天。你有什么赠言给它吗?

■：夫有自重之心者，不信口雌黄；有自知之明者，不强不知以为知。如此纵使所言有失，亦只属君子之过。古人说："君子之过，如日月之蚀。"这种过失也没什么大不了。反之，无自重之心，无自知之明，愚而好自用，妄而好自吹，其不自取其辱者，几希矣。所谓"一之为甚，其可再乎？"本来错了便该认错。倘使等到大错铸成，还一厢情愿，异想天开，妄图将错就错，以错掩错，冀望世人不察，误以自诩的尖锐为真正的尖锐，错以表面上认错为实际上没错，那就真是大错特错，太将天下人看得低了。统言之，颠倒黑白混淆视听者，狡也；从一己之盲推想天下皆盲，盲而已矣。

·6·

□：仙兄怎么说起话来出口成章，排比对偶，起承转合，实则酸气熏天？

■：因为躲在那边偷听的一泡，越移越近，气味中人欲呕，我不禁呕出了一点酸气。

□：呕完了没有？

■：还有一点点。须知酸气只要酸得刺鼻，鼻通脑，脑通心，那就能够产生刺激的功效。

□：刺激的功效有什么好处？

■：欲度迷者醒悟，不外三途：一是理性批判，二是感性点化，三是酸性刺激。李氏那小子比较擅长理性批判和感性点化，老夫则工于酸性刺激。舌灿莲花，顽石点头，此酸性刺激之用也。良药苦口，忠言逆耳，此酸性刺激之质也。身处末路，面临绝境，此酸性刺激之机也。幡然悔悟，再世为人，此酸性刺激之旨也。禅家有言："大死一番，再活现成。"正是置之死地而后生，穷途知返，未为晚也。

·7·

□：理性、感性、酸性，三管齐下，可谓至矣，尽矣，极矣。你看一泡有没有可能得救的呢？

■：孟子说："君子所过者化，所存者神。"昨日种种譬如昨日死，今日种种譬如今日生。天行健，君子以自强不息。依大乘精神，畜生、饿鬼等六道众生，乃至《涅槃经》所云"断灭一切诸善根本"的一阐提，在潜质上都有佛性。

□：问题是一泡受到理性批判、感性点化以及酸性刺激之后，有没有可能明白过来。

■：不是明不明白的问题，而是《哈姆雷特》所谓To be or not to be的问题。

□：不要吹牛了，我从没见过你读莎士比亚。

■：不要扯开话题了，我要说的是：那不是明不明白的问题，而是存在主义所讲的"真实存在"的问题，是要不要脱胎换骨做一个人的问题。盲关乎思想，狡关乎品格，一个人倘若思想与品格俱劣，那就所剩无几了。

□：错。我认为盲关乎眼睛，狡关乎脑袋。

■：仙兄总爱抬杠，不过就从眼睛和脑袋来说亦未尝不可。眼睛是要来睁开看东西的，不是要来闭着进行盲辩的。脑袋是要来顶着天的，不是要来倒立当脚用的，不是要来颠倒黑白从事狡辩的。

□：天地有正气，杂然赋流形，下则为河岳，上则为日星。脑袋顶天，正气凛然呀！可惜现在不兴讲这个。人们不会感到正气凛然，只会觉得毛骨悚然的。其实仙兄提到眼睛和脑袋，还漏了一样东西未讲呢。

■：什么东西？

□：脚。脚是要来立的，不是要来溜的。

·8·

躲在暗角偷听的一泡，由始至终感到黑白二星的言语，句句穿心。正觉得满不是味儿，打算溜的时候，就听到白星说脚不是要来溜的。一泡一愕，才想起自己只能飘荡，不能用脚溜，因为根本没脚。再想到自己头也没有，身也没有，什么都没有，只有一泡，但泡也穿了，心也穿了，天堂无路，地狱无门，连做游魂野鬼都只能做伪装的，想到这里不禁百感交集，发觉从前种种，矫情伪诈，无所不用其极，到头来只落得一场空；苦心经营，沽名钓誉，结果都成镜中花，水中月，空中楼阁，心中幻影。想到这一切，一泡时而觉得刻骨仇恨，时而感到万念俱灰，时而隐隐体会到一点儿“迫入死角，从零出发”的禅机。总之思想如怒海翻腾，瞬息千变，不知过了多少时候，才记起那边还有黑白二星。再一看时，发现原来二星已经改了话题，在夜色中说笑嬉戏，比试机锋，印证功力，作友谊式的较量——

·9·

□：万古长空，一朝风月。何谓禅？

■：一朝风月，万古长空。何谓禅？

□：日暮途远，人间何世；将军一去，大树飘零。何谓禅？

■：层峦耸翠，上出重霄；飞阁流丹，下临无地。何谓禅？

□：《法华经》开示：即十法界而成佛。何谓禅？

■：《金刚经》明言：应无所住而生其心。何谓禅？

□：大江东去，浪淘尽、千古风流人物。何谓禅？

■：今宵酒醒何处？杨柳岸、晓风残月。何谓禅？

□：十步杀一人，千里不留行，事了拂衣去，深藏身与名。何谓禅？

■：千山鸟飞绝，万径人踪灭，孤舟蓑笠翁，独钓寒江雪。何谓禅？

□：劝君莫惜。何谓禅？

■：劝君莫惜

金缕衣，人造丝

莫惜莫惜人造丝

劝君惜取

少年时，单相思

单思相思少年时

花开堪折

人间苦，岁月cool

人间岁月呜呜呜

莫待无花

Do Re Mi，空折枝



折枝折枝空折枝

□：佩服！

■：何谓禅？

□：孔子曰：天何言哉，四时行焉，百物生焉。何谓禅？

■：老子道：道可道，非常道。何谓禅？

□：……

■：以仙兄超凡入圣的道行，何须造作？

□：……

■：铃木大拙号称“世界禅者”，也只有这种段数的蠢驴才会以为拈花微笑、哑口无言、像塞满日本饭团那样就是禅的最高妙境。仙兄灵思跳脱，惊才绝艳，难道也跟那些蠢驴一般见识，认为禅必归于默吗？有口能言的人，为什么要学哑巴？

□：……

■：佩服！

□：何谓禅？

■：迷时师度，悟时自度。何谓禅？

□：心迷法华转，心悟转法华。何谓禅？

■：迷时禅只是口头禅，悟时口头禅也是禅。何谓禅？

□：迷时禅只是禅，语理分析只是语理分析。悟时语理分析也是禅，禅也是语理分析。何谓语理分析？

■：迷时语理分析只是傻析析，悟时缝拆拆缝拆拆，傻析析傻析析。

□：佩服！青青翠竹，尽是法身；郁郁黄花，无非般若。恕不回答。

■：佩服！青青子衿，悠悠我心；但为君故，沉吟至今。恕不

吱吱。

·10·

在旁偷听的一泡，一听到“吱吱”两声，立时觉得异常熟悉，亲切莫名。一泡猜想可能是黑星肯接引它，向它示意，于是鼓起勇气，正想现身，却看见刚才还在批评拈花不语的黑星，此时右手捏起一个拈花的姿势，遥望远方，默然不语。再看白星，左手若有意、若无意地微微张开，掌心空空如也，像一泡那样，什么都没有，但有一掬清月银辉。其时长夜已深，月华如水，万里无云，四周一片寒白，乾坤六合，全笼罩在寂默里。

一泡忽地感到心间仿佛一片澄明，似领悟了什么是最高境界，因而不再鬼鬼祟祟，反而充满自信，主动打破沉默，飘过去对黑白二星说：

“两位仙家，一泡终于大彻大悟了，体会到对于境界最高的人来说，沉默可以是最高境界，打破沉默也可以是最高境界。”

黑星说：“天地分于一线，人鬼系于一念；挥剑自斩心魔，俯仰大地山河。首先要做个人，才好讲什么最高境界。”

白星接着说：“一泡呀一泡，何谓人？何谓一？何谓泡？”

一泡顿时瞠目结舌，不知所措。黑白二星哈哈一笑，仰天长啸，突然身形一闪，瞬即飘然不见，隐没于默漠无际的黑暗之中。

（血路之旅·完）

结幕：天国之旅的起点

宛若在默漠无际的黑暗里摸索，人类的远祖度过了一段浑噩、艰苦而又漫长的岁月。不知是在哪个时候，人的心灵开始从昏沉状态中觉醒。这个演变，或像蓓蕾徐徐舒展，或如灵光忽尔爆破。[29]演进的结果，就是混沌凿开，理性呈现，而人类的历史也就由蒙昧进入文明了。[30]

此中关键，在于理性。依西方哲学正统，人被界定为“理性的动物”。不管是否完善，这个定义可以显出理性的重要。广义的理性，包括了理智与良知。

盲辩每每由于失去理智，狡辩往往起于不顾良知。

许多人在思考或讨论时丧失理智良知，是因为某种“顽执心态”和“面子情结”[31]作祟。不理事实如何，总之坚持己见，那是顽执心态。文过饰非，这常出于面子情结。顽执心态和面子情结会使人存在于悖谬虚妄之中，到头来泥足深陷，越陷越深。

佛家说：“苦海无边，回头是岸。”若要拔此深陷的泥足，必须破除顽执心态和面子情结。当然，要绝对根除是难乎其难的。我们都不是完人，总有悖理虚假的成分。重要的是存有这个自觉，且有自强不息的向上之念——既意识到永远都有堕落深渊的可能性，同时又具备从深渊超拔出来的勇气。

不过，人世间恐怕并无一劳永逸的超拔。堕陷，跃起，再堕陷，再跃起……这也许就是人生。问题是：在此崎岖险阻的旅途上，什么可以作为我们前进的指引？当我们横过原野，涉过河川，跌倒了又爬起来之后；当我们攀越一重一重的山岭，穿过云，穿过雾，穿过雪，穿过风，穿过日夜之后；当我们踏着时光的足印，数着岁月

的年轮，藏着甘涩的记忆，抱着不熄的希望，拖着伤痕累累的身体，怀着清明在躬的灵魂，最后觐见上帝的时候，我们将会蓦然惊觉：原来上帝并非深居于天国的琼楼玉宇桂殿兰宫之中，而是一直默默隐身在我们各人的心里，成为我们的“寸心上帝”，也就是化为我们的理智良知，作为我们天国之旅的南针。这时回头下望，我们将会发现，我们以理智良知为指引而起步的一刻，原来就是我们跨进天国大门的一刻；我们将会发现，我们所走过的既有丛丛荆棘横阻、又有朵朵野百合开遍的旅途，原来不在天国之外，而恰恰就是伊甸园里最曲折危险但也最美丽动人的一条幽径。

如此看来，埋没自己的理智良知，岂非愚不可及？一旦悟到最终可凭的并不是任何特定的观念，而是我们赖以判断任何观念是否确当的理智；一旦悟到最为可贵的并不在于从来没有犯过错误，而是在于使人改过迁善的良知；一旦真切悟到这个道理，我们就不会因顽执僵化而被所抱的观念封闭，不会因面子问题而被过去的错误锁死。[32] 这么一来就海阔天空，我们就不会作茧自缚，自寻烦恼，以至自取灭亡；我们就能自由无碍地从事独立思考，而我们的思想心灵也就可以得到最真实最彻底的解放了。正所谓：

绿水本无愁，因风皱面；
青山原不老，为雪白头。



注　释

[1] 此外，总论思辩之道，在“结幕”中提示“赋能进路”，略探禅意，以及（特别是）**尝试结合哲学与文学**（或说是“**打破理论文章与文学作品之间的界线**”），这些都可归入本文的旨趣之中。

附带一提：（比方说）“既然牙痛要拔牙，所以头痛要拔头”，这种错误涉及思考方法；而“水是 H_2SO_4”这种错误，则涉及事实知识。由前一类错误构成的蒙混之言，且名之为“谬误／诡辩”。须注意的是：无意义的“言论”属于语害，而非谬误，因为凡是谬误均属错误，但无意义的“言论”却连错误都称不上。

[2]《神不存在？！——哲学家李天命智斗神学家韩那》（香港学园传道会供稿），载《明报月刊》，1987年12月号。

[3] 载《明报月刊》，1988年5、6月号。

[4] 或说是“……十二种错谬或毛病，可归类为或归因于……”。

[5] 除非另外注明，否则对甲的言论所作的引述全部来自《评》文：见《明报月刊》，1988年8月号。为免编排复杂而生误导，引文的分段一般不另起抬头。按：本文取“比喻”一词的广义或宽松用法。

[6]《评》文在此要建立的是一个省略论证（enthymeme），所要推出的结论就是：《思辩与宗教》“若能称为‘思辩’的文章，那就叫人失笑”。甲肯定“对其中每一个字词都有界定”乃属于其所谓的“思辩的规则”，并谓《思辩与宗教》对他的批判“由于词句无界定和缺乏批判标准，均已自动溃退，毫无作用了”。

[7] 比如，在讨论舜帝是否真有娥皇女英2个妻子时，若坚持必须首先界定2，那就是庸人自扰。另一方面，在数学基础论的语境中，逻辑家给2作出如下的界定则非但不属庸人自扰，反而蕴藏了极深的洞见——

$$2 =_{df} \{\alpha : \exists x \exists y[x \in \alpha \& y \in \alpha \& x \neq y] \& \forall u \forall v \forall w[(u \in \alpha \& v \in \alpha \& w \in \alpha) \rightarrow (u = v \vee u = w \vee v = w)]\}。$$

[8]“上帝”一词可以只是虚用的，即作为一种表达方式，而非肯定任何特定教派对“上帝”的解释，亦非断定上帝存在。

[9] 对此问题而言，可能需要厘定“人”的条件，但无须在“是”、“否”等字眼上纠缠。

[10] 逻辑矛盾和语用矛盾都属于这里所说的“自相冲突”。

[11] 归谬法所涉之“谬”，通常指逻辑矛盾。(比方应用归谬法给出proof of logical determinism的时候，所要否定之谬，即为逻辑矛盾。) 为免不熟悉逻辑的读者感到混淆，正文里只对归谬法作一简明而必需（就阐明论点来说为必需）的摘要陈述，仅仅着眼于此法所含的逆断式：

“$((p \rightarrow q) \wedge \sim q) \rightarrow \sim p$”或“$\Phi \rightarrow \Psi, \sim\Psi \vdash \sim\Phi$”。

[12] 笔者论及“上帝与石头”的问题，所引起的回应除《评》文外，尚有郑志诚先生的《宗教与思辨——回应李天命博士的“思辩与宗教”》以及林瑞琪先生的《为李天命未能一矢中的而感到意外》，等等。有关问题将在《思辩随笔》讨论。这里先稍提一下：《思辩与宗教》批判甲的言论有“概念错乱”、“胡混推理”、“颠倒逻辑”等弊病，甲在《评》文里就用另一番同样（或更加）错乱、胡混的言论来回应，其所用的“逻辑”也仍然是颠倒逻辑。甲宣称：“一说‘全能者举不起’，已引起矛盾而被取消”；“一说‘全能者造不出’，又已因矛盾而被取消。”设使有逻辑家（或数学家）在学术会议上兴高采烈地宣布发现了某个系统有矛盾，要把证明公之于世，但在最关键的一刻，正要把矛盾命题推出来的时候，谁知说时迟那时快，“一说……已引起矛盾而被取消”。逻辑家不服气，再“一说……又已因矛盾而被取消”。此时满座皆惊，各人面面相

觑，不知发生了什么怪事。试想那逻辑家尴尬不尴尬？

又：根据逻辑，如果述句P有矛盾，而且（或者）述句Q有矛盾，那么复合命题“P并且Q”也就有矛盾。但甲的颠倒逻辑却认为这不能构成矛盾命题，因为P和Q“分别因逻辑矛盾而被取消”了。此所以甲声言要揭露“P并且Q”之中“每述句［P，Q］各自本身的矛盾”——他以为一旦“揭露”了P、Q各有矛盾，就等于证明了“P并且Q”没有矛盾。

[13] 或与注释［6］所提的“规则”并举。

[14] 此乃大略言之，所取的是“理性”、“事实”等词的一般宽松用法，无须牵涉当前哲学上有关理性与事实的争论。附笔：以“合理性”代“公平”，可消解大量有关的哲学缠讼。

[15] 真理理论的牵连甚复杂，是否凡辩论都要先讲一番真理理论？

[16]《评》文所谓的“批判标准”，语意含糊，有时指真假对错的定义或判准，有时不明所指。又：对“字字界定主义”的批判，大部分可类似地适用于批判标准妄。（凭什么标准说要先列出标准？）

[17] 按：谬论的“理由／所据的推理”，只可能是歪理。证明了某个说法为谬论之后，即无须理其歪理。补注（关于上一节“断章妄”）：大体而论，**笼统批评易，逐点分析难**；前者往往只有一堆空泛的评论字眼（常见于一般的“文化论述”和“艺文论评”之中），后者则须具备方法学功底。

[18] 反例法属于（广义）例证方法之中最强有力的一种。

[19] 举例除了可作否证的理由，还可作归纳印证的理由。依据概率论的频率学派，有关的基本归纳公式是（其中“$\dashv\!\vdash$”在此表归纳推理）：

$$\xi^{n}(A,B)=m/n \dashv\!\vdash \lim_{n\to\infty}\xi^{n}(A,B)=m/n,$$

此中$\lim_{n\to\infty}(f^{n})=L$ 当且仅当 $\forall\varepsilon\,\exists N(n>N\to|f^{n}-L|<\varepsilon)$。

[20] 归纳的结论并无必然保证，但可有概然保证。又，在本文的讨论脉络

中，无须牵扯到休谟、波普尔、古德曼等人关于归纳法的议论。

[21] 说那是“任何人都不会反对的道理”，已是让了一步。其实“诚实的人不肯诡辩”一语，在其语境里有警句的性质，并无必要诠释为全称命题。

[22] “但书”之一：除非能建立起前提与结论的归纳相干性，将有关论证陈构成归纳论证。之二：当结论刚好是一句关于品格、动机等人身因素的论断时，以同类论断作前提就未必构成人身攻击的谬误；所见的逻辑书和讨论思考方法的著作都忽略了这个要点。另一个被忽略的地方是：在界定人身攻击的谬误时，一般只提及就人身因素“进行攻击”，而遗漏了“加以挑拨”的情况。至于“人身攻击”与“人身攻击的谬误”是否需要作一区分的问题，此处无须申论。

[23] 此重言句的作用在于提点或提醒，而非当做经验事实的陈述，故不属空废命题。照此类推。按：“谩骂”亦作“漫骂”，今随众。

[24] 原文此句乃粤语。

另按：甲屡次在使用了一个语辞之后，立即在括号内声明该语辞是“借用”对方的。甲说：“打出‘盲辨’一词，其实只是用几个词语‘胡乱搭配’（恕我借用他自己的形容词）”、“第六项就‘溃不成军’（恕我借用盲辨论者另一个没有界定的名词）”、“却又‘百尺竿头，更进一步’（借用其无界定的语句）”、“只是‘信口开河’（这词也是借用他的）”、“如此‘丑陋绝伦’、‘错谬百出’（全是借用其自己的话）”、“也许要‘垂死挣扎’（仍是借用其词句）”……

甲这种说法，凡人难解。像“溃不成军”、“胡乱搭配”、“信口开河”、“错谬百出”、“垂死挣扎”、“百尺竿头，更进一步”等等都是很普通的成语或常用语，用了就用了，何须特别作出“恕我借用他自己的形容词”、“全是借用其自己的话”、“仍是借用其词句”之类的声明呢？这些成语和常用语并不是《思辩与宗教》的作者发明的，亦非其专有，任何人都可以使用，而不能说是“借用……”，更不必那么客气说“恕我借用……”。

甲这种奇特的说法，原来可利用来制造蒙混的效果。设若对方说：“诡辩者的倒颠逻辑一被刺穿，其诡辩即溃不成军的了。”诡辩者就这样回应：“那人的立论已‘溃不成军’了（恕我借用他自己的话）。”这种“恕我借用他自己的话”一类的声明，可造成假象，使人以为诡辩者的说法有根有据，甚至具有“以子之矛攻子之盾”的效力，殊不知那只是错觉。譬如说，当对方断言“世间有鬼”的时候，诡辩者就从那断言之中抽出“鬼”这个词，然后指对方“自认是鬼”，跟着声明“恕我借用他自己的话”——这种诡策，让我们名之为**“抽词杜撰”**。抽词杜撰是无中生有的一种狡狯的手法，见上文“无中生有之伎”。

[25]《评》文理路凌乱，比如在其第八项“……恕不回答”之中，有些逗号就难以确定是用来表示“并且”呢，还是用来表示“或者”。从脉络推断，似是后者。注意其“恕不回答”的条件，虽分九组，但带有任意性，即可以合并为少于九组或细分为多于九组而无损其“旨趣”。

[26]《明报月刊》，93页，1989年5月号。

[27]《磨砺精神》之《“道歉”也是招数》，载《信报》，1988年10月24日。

[28]《向李天命道歉》，载《明报月刊》，115～116页，1988年10月号。

[29]本“结幕”多用比喻辞格。又：第Ⅳ部“穷途”首两段为警语而非纯描述语。

[30]此非本文重点所在，无须顾虑“考据”的问题。考据恒非哲学之本。

[31]不必看做正式心理学术语。

[32]或：“不易会”如此。下同。

补注——本文旨在建构“反诡辩系统”，对于《评》文的谬妄大都只从每类之中挑一两个例子出来批判，剩下的就任其为漏网之鱼。此处仅仅补捕“鱼例”两则：

(1)**鱼目混珠**——甲认为《思辩与宗教》“断章取义”、不符“训诂学ABC”或“古典解释学ABC”的要求，并说：“各‘文本’皆有其‘语言游戏’的法则……[若以一套法则为唯一标准去批评其他语言游戏为错谬]那就等如下象棋的人看见他人下围棋，就大呼小叫，说下围棋的人‘滑稽荒诞’”；“如果将其前文后理的思考和界定断开，逐句来追问，就很易歪曲其意思”。这些“大道理”在此有催眠的功效，能用来转移视线（见“鱼目混珠之伎”）。特须注意的是：甲光说“**如果**”怎样怎样就“**很易**”歪曲其意思，但却由始至终都指不出对方有哪一处断章取义，有哪一处歪曲了其原文的意思。

(2)**无中生有**——《思辩与宗教》说：“如果我们的立论确当……那么，终有一天，人类所知的真理或确当的论断就会包括我们的立论在内，要是人类不会在那天之前就已经灭亡了的话。”甲凭此便说《思辩与宗教》的作者“自封为‘真理’”。这如何可能？原来甲在引述时，先把“如果……”和“要是……”两个条件子句删去，再用句号篡改“要是”之前的逗号，制造出“原句到此终结”的假象。（这样的篡改大异于纯编务调整，纯编务调整以不影响论述或论辩的是非对错为先决条件。）最后，甲还更上层楼，索性颠倒原文，将原文的主语和宾语互掉——将“x包括y”篡改成“y包括x”——原文是：“人类所知的真理或确当的论断就会包括我们的立论在内”，但在甲的转述之中却变成了：“自己的立论包括人类所知的‘真理’或‘确当论断’”。

附笔——标准妄可视为判准主义（其极端为递归主义）的一个最幼稚的类型。判准主义很容易反过来导致相对主义和怀疑主义。对于“A/S”及验证原则的疑虑，亦每每来自判准主义（尤其是递归主义）。判准主义的心理根源，不

妨称之为某种“哲学神经官能症”。欲对治判准主义，可采取拙著所讲的“赋能进路”（以理性思考及理性讨论为最终依归；理性由是展现，而非由公式完备涵摄——无此公式）暨roughly-speaking-device。按：由于自然语言的灵活性，语理分析和谬误剖析的概念工具若要恰到好处、有真实效用，便须容纳某种程度的不确定性，因而在建构的过程中有时须略去少许例外，否则会烦琐不堪，没完没了。只消明白判准主义之弊，对这种不确定性便可释然。

代 跋

《李天命的思考艺术》即将出版，借此机会向张健波先生、霍韬晦先生和方良柱先生致谢。书中拙文大部分是在张先生的稿约催动下着手写的。至于霍先生，若非他再三敦促，我恐怕便会“无限拖延”，而不会去检订《浪荡与沉思》以让它发表了。最后，全书的出版安排，包括先刊登目前这篇《从血路之旅到天国之旅》，则是在方先生的建议下进行的。

部分原载于《法言》月刊，1990年10月号

思辩随笔

——《从血路之旅到天国之旅》变奏

李天命



引言：思考方法与思辩范例

拯溺的原则就是把人从水里面弄出来，再把水从人里面弄出来。

知道这个“拯溺原则”，并不等于能够实际进行拯溺的工作。同样，知道思考的方法也不等于能够具体应用那些方法去处理问题，更不等于能够灵巧精妙地运用那些方法。若要增进运用思考方法的能力，一条很有效的途径就是通过思辩范例来学习。本文的主旨即在于提供（希望是）这样的范例。

《神不存在？！》和《思辩与宗教》所引发的回应之中，以梁燕城博士的《评李天命的〈思辩与宗教〉》（简称为《评》）最受注目；其次就是林瑞琪先生的文章《为李天命未能一矢中的而感到意外》（简称为《为》）及郑志诚先生的书册《宗教与思辨——回应李天命博士的“思辩与宗教”》（简称为《宗》）。[1] 拙作《从血路之旅到天国之旅》在正文内取《评》文作为批判材料，借以建构反诡辩系统；而只在一个附注里提及《为》文和《宗》书。以下就对《为》文和《宗》书略加分析批判，冀可提供思辩范例。

一、豪言壮语

“九月辩论”（辩论记录发表时题为《神不存在？！》）的正方是韩那，我是反方。《为》文作者说他自己“是笃信基督的天主教徒，但……从‘九月辩论’的记录稿看，韩那的论据百孔千疮，本来应是一击即破的。不过李天命也未能抓着对方的弱点予以致命的一击，殊为可惜”，因而宣称“要亲自操刀解决韩那的谬误”。《为》

文这种大义灭亲、“亲自操刀”的壮举，能否成功？

(A) 伪驳斥

《为》文说：“为了证明神存在，韩那列举了六大‘证据’……要是这六大方面‘各有’一位神为主宰，则韩那怎样能自圆其说。假若韩那承认这‘六位’并不一定有共通之处，不一定是同一位，则以后的任何论断全是白费工夫了。”[2]

设使韩那这样反驳：

“在我的论证里，‘神’这个字是用来指称基督教所说那位唯一的耶和华的。不能因为‘神’这个字出现于我提出的不同论证之中就推断这个字在那些论证之中指称不同的神，正如不能因为‘李天命’这名字在《为》文里出现于多个不同的句子之中就推断这名字在《为》文里指称多个不同的李天命。”

“要驳倒我的论辩，必须实际指出我所提的六个论证有什么毛病(譬如是否语意暧昧，有没有犯逻辑谬误)，而不能光是说‘要是这六大方面“各有”一位神为主宰……’、‘假若韩那承认这“六位”并不一定有共通之处……’。要是在不同的方面有不同的神，假若有多位不同的神，那么，我的论辩当然不能成立。但我的论辩却给出了论证可证明：只有基督教所说的那位唯一的神存在。质言之，《为》文单单提出它那种‘要是……’、‘假若……’的说法就当做驳倒了我的论辩，无非是伪驳斥罢了。”[3]

不知《为》文的作者怎样回应以上的反驳呢？

(B) 伪证明

站在反方的立场，我本来是无须为正方的韩那辩护的，不过本

文的主旨既在提供思辩范例，所以上文就顺便点出《为》文在批评韩那的时候自己露出的破绽。现在剖析《为》文的其他破绽如下。

《为》文自言揭出了“韩那论断中的致命伤”之后，就进一步要发表其自己对“神存在”的证明了。《为》文说：“从‘爱’的角度去理解神。这是整个基督教对神的最重要的‘现实’。是神存在的最重要明证。”

所谓“从‘爱’的角度去理解神”是什么意思呢？如果我说“从‘爱’的角度去理解玛丽莲梦露”，你知道那是什么意思吗？同情地理解，所谓“从‘爱’的角度去理解神”，意思大概是说：“神爱世人，我们要如此理解。”

问题是：这就证明了神存在吗？自古以来，许多哲学家和神学家都曾绞尽脑汁、费尽心思，企图证明神存在，但都没有公认的成功。如今《为》文一句“*从‘爱’的角度去理解神*”就证明了神存在，那岂不是非同小可的大事？可惜的是：

第一，理解不等于证明，从“爱”的角度去理解神并不等于提出了神存在的最重要明证——犹如从“恨”的角度去理解魔鬼也不等于提出了魔鬼存在的最重要明证。

第二，如果没有神，就无所谓神爱世人。“神存在”是“神爱世人”的先决条件，或者说，“神爱世人”预设了“神存在”。当我们讨论神是否存在的时候，“神爱世人”是一个有待证明的论点，而不是一个已被证明了的论点；以“神爱世人”去证明神存在，就是把一个有待证明的论点充作已被证明了的论点来用，那就犯了逻辑上叫做“乞求论点”或“窃取论点”的谬误。

(C) 自打嘴巴

《为》文说："作为一个天主教徒，我完全认同韩那的'每一点'。但认同不等于证明，对于没有信仰的朋友，这六大点放在一起，无疑自相矛盾。"

缺乏逻辑常识的人，有时只不过模模糊糊"觉得"某个说法或某某事情有不妥或"有问题"(而无法指明是什么不妥，是什么问题)就声称那说法或事情"有矛盾"——比方说："热情如火比冷若冰霜更易获赠皮大衣，真是矛盾！"其实在逻辑里，"矛盾"或"自相矛盾"是有严格定义的。[4] 一个述句（或命题、概念）及其否定之间的关系，叫做"互相矛盾"。同时断定两个互相矛盾的述句，叫做"自相矛盾"。[5] 例如断定"这是石头，并且（在同一意义下）不是石头"，那就是自相矛盾。但《为》文根本指不出韩那的"六大点放在一起"的时候，有何自相矛盾。

附带一提，所谓"对于没有信仰的朋友……无疑自相矛盾"，这无疑是无知的讲法。有没有自相矛盾，跟"对于谁"是毫不相干的。比如"李白是诗人"这个断言没有自相矛盾，那就不管对于谁，这个断言都没有自相矛盾；而"李白是诗人并且不是诗人"这个断言有自相矛盾，那就不管对于谁，这个断言都有自相矛盾。[6]

以上的分析表明了《为》文不懂得何谓自相矛盾，以下的分析将表明《为》文却颇会得自打嘴巴。

例一 《为》文一时说"韩那的论据百孔千疮"，一时又说"韩那所列举的六点[论据]完全成立"；一方面说韩那的"六大命题本身没有问题"、"谁也驳不倒"，一方面又说"把六点[六大命题]并列，却是韩那论断中的致命伤。"

如果所谓的六大命题"谁也驳不倒，本身没有问题，完全成立"，

那么该等命题“并列”起来还是完全成立的，因为，根据简单的逻辑法则（$\Phi_1, \cdots, \Phi_n \vdash \Phi_1 \wedge \cdots \wedge \Phi_n$），任何一组个别成立的命题，并列起来还是一样成立的（真确的陈述不会由于并列在一起就变成不真确——这个道理，即使没有学过逻辑也很容易明白）。既然“并列”起来还是一样成立，那又怎能说是“致命伤”呢？

例二 《为》文认为韩那的六个命题都谈到“神”，就必须证明所说的是同一位神。仅仅因为韩那没有给出证明，仅仅因为如此，《为》文就说那是“韩那的谬误”、“谬论”，说那是“自相矛盾”、“百孔千疮”，说那是“自陷于不拔之地”而甚至会“遗祸人间”。这样的指责恐怕超出了人类的理解能力。有趣的是，《为》文本身也多次（不止六次）谈到了“神”，同样也没有证明所说的是同一位神。按照《为》文的思路，我们就可以说这是《为》文的谬误、谬论，是自相矛盾、百孔千疮，是自陷于不拔之地而甚至会遗祸人间了。

结论 《为》文所谓“要亲自操刀解决韩那的谬误”，只是过分自信的豪言壮语而已。

二、谬误与讹误

《为》文说“韩那的论据百孔千疮”，《宗》书却说“韩那已经提出充分而丰富的论据”（28页）。我也认为韩那的论据百孔千疮，但不认为《为》文能够“解决韩那的谬误”，理由见上文的分析。既然我同意“韩那的论据百孔千疮”，那就意涵着不同意《宗》书所言“韩那已经提出充分而丰富的论据”。下边剖析《宗》书所犯形形色色的错误。

人世间的错误，包括（虽非单单包括）两个大类。一类称为“谬误”，另一类可称为“讹误”。概略界定，**思维方式上的错误，让我们名之为“谬误”。**[7] 譬如说：“追求异性像耐心垂钓；由于钓钩会扯破鱼唇，所以追求异性会撕裂嘴唇。”这个错误的推理就犯了“牵强比附”（strained analogy）的谬误（以国家类比母亲，便往往导致这种谬误）。其他如自相矛盾、以偏概全、窃取论点、偷换论题……均可归入谬误之列。另一方面，**属于知识性的错误，则让我们称之为“讹误”。**[8] 比如以为地球是平的，以为硝酸即硫酸，以为捉眼镜蛇的要诀在于“打破它的眼镜”……这类知识性的错误在逻辑上不叫“谬误”；依刚才的定义，这类错误可称为“讹误”。

今剖示《宗》书所犯的谬误与讹误如后。

（A）种种谬误

“韩那终于被判输了！”《宗》书慨乎言之。一个“南征北讨”、在此之前从没输过的辩士，“在香港却是破天荒的第一次输了！”《宗》书再次感叹。“李博士被投票认为取得压倒性胜利”，但是，《宗》书认为，实则“内容方面韩那占了绝对的压倒性优势”。既然如此，“他［韩那］为什么输？”这就是《宗》书要探究的问题了。探究的结果是：关键系于“‘九月辩论’中的技巧和战术”，反方以此取胜，而观众则“欣赏技巧多于内容”。其实“李天命是进未能攻，退不能守。思辨的成分很弱，很弱”。反之，“韩那的答辩有根有据，他的六个论证全部屹立不倒”。（14 页、33 页、34 页）

下文考察《宗》书所作的论断是否有根有据，能否屹立不倒。

(1) 诉诸无知的谬误

对“九月辩论”进行评析，《宗》书一开始就错——

《宗》书说：“正方的立场是：相信神的存在比较合理。韩那维护他的立场，所用的方法是证明神存在。如果反方攻不破他的论证，神存在就是获得了证明。”（2页）

这个讲法犯了逻辑上叫做“诉诸无知”(appeal to ignorance)的谬误。错误的论证是不会因为别人攻不破而变成正确的论证的。辩论的一方可能由于无知而攻不破另一方的论证。若因某个说法没有被证明为错误（没有被攻破）便推论该说法为正确，那就犯了诉诸无知的谬误。[9] 比方我们用似是而非的论证跟无知小童辩论，对他说：“猪有两耳，你也有两耳，所以你是猪。”或者说：“你的婆婆拜神，所以神存在，因为如果没有神，你的婆婆又怎能拜他呢？”假设那无知小童攻不破这些论证，而我们由此推论这些论证成立，那就犯了诉诸无知的谬误。同理，纵使（只是纵使）反方攻不破韩那的论证，若由此推论“神存在就是获得了证明”，这个推论所犯的谬误正是诉诸无知。

(2) 自我推翻的谬误

一个说法如果在逻辑意义上有“自损自废”或“自己这一部分抵触自己那一部分”的特性，该说法就犯了所谓“自我推翻”(self-defeating)的谬误。墙上贴着“不准张贴”的告示，就有自我推翻之嫌。在《宗》书里，不难发现自我推翻的谬误。其作者一方面说：“我不是在这里拥护韩那”(32页)，但另一方面又说：“韩那的答辩有根有据，他的六个论证全部屹立不倒”、“内容方面韩那占了绝对的压倒性优势”(33页、34页)。问题是：如果这还不算“拥护韩那”，

怎样才算拥护？要“拥抱着来维护”才算拥护吗？[10]

(3) 假值传递的谬误

根据逻辑，当（且仅当）一个论证满足下述条件，该论证就（才）是对确的（valid）。那条件就是：如果前提真，则必然地结论亦真。[11] 由此定义可知，在对确的论证中，前提为真可保证结论为真。但须注意的是，前提为假并不保证结论为假。例如：

所有猴子都是钢琴家 } 前提
萧邦是猴子

[因此] 萧邦是钢琴家 } 结论

这个论证的前提是假的，然而结论却是真的。

由“前提为假”推论“结论为假”（像以为前提的“假值”有传递性，可传递给结论），这种错误的推论（推理），且名之为“假值传递的谬误”。许多人所谓“大前提被推翻了，所以结论也就被推翻了”、“理论的基础崩溃了，因此那理论的论旨也就崩溃了”，这一类的说法，都犯了假值传递的谬误。[12]

这种谬误可说是讲逻辑的人最不该犯的谬误。其为谬误，只涉逻辑ABC，关乎初等逻辑的初阶。可观的是，《宗》书却在一个论及逻辑（论“思辨与三段式”）的标题下说：“由于大前题［提！］不真，结论也就不真。”（14页）这个说法刚好犯了上述“讲逻辑的人最不该犯的谬误”，即假值传递的谬误。

【顺便一提：一本叫做《怎样纠正逻辑错误》（浙江教育出版社，1984）的书宣称：“一个推理如果前提不真实，结论必然就不真实。”

（77 页）只要稍读一本有名的逻辑教科书，像科庇等人的有关著作，或者净翻查一下前面“萧邦是猴子”的例子，便可知道怎样纠正《怎样纠正逻辑错误》的这个逻辑错误的了。[13]】

(B) 种种讹误

刚才剖析了《宗》书部分的谬误，以下点出该书部分的讹误。

(1) 有关三段式的讹误

用三段式来推理时犯错，属思维方式上的错误，那是谬误。对三段式的性质或功能作出错误的陈述，则属于知识性的错误，那是讹误。

《宗》书说：“不论是提出还是保卫自己的论据，抑或是反击对方的论据，如果有思想成分在，则最简明的表达方式是三段式推理。”（14 页）这在逻辑上是明显外行的讲法。第一，三段式是具有某类逻辑结构的论证形式；[14] 论证由前提（论据）和结论（论旨）组成；三段式所“表达”的不是论据，而是论证。第二，所谓“……有思想成分在”，这句话不知所云。什么是“有思想成分在”的论证或论据，什么是“没有思想成分在”的论证或论据？论证或论据有没有“思想成分在”，跟三段式推理有什么相干？

诸如此类的外行言论，在《宗》书里不胜枚举。撇开这点，同情地了解，前面引文要说的是：不管以论证来立论还是以论证去反驳，“最简明的表达方式是三段式推理”。但这个说法仍是讹误的。通过数理逻辑，很容易证明有无限多个对确的论证都无法用三段式来表达。一个著名的例子就是：“所有圆形都是图形，因此，任何人画了一个圆形，就画了一个图形。”这个论证即无法用三段式来表

达，结果使得只懂三段式而不会数理逻辑的传统逻辑家大受困扰，但如果借数理逻辑来表达，则是轻而易举的，可以这样分析：

$$\forall x(Cx \rightarrow Fx) \vdash \forall x[\exists y(Cy \wedge Dxy) \rightarrow \exists z(Fz \wedge Dxz)]$$

须知三段式在现代逻辑之中只占一个微末的位置。现代逻辑的公认体系叫做“标准一阶逻辑”，标准一阶逻辑的两大部门之一叫做“一阶量化逻辑”，一阶量化逻辑包含了“单元量化逻辑”和“多元量化逻辑”。三段式只不过是现代逻辑之中的标准一阶逻辑之中的一阶量化逻辑之中的单元量化逻辑之中的一个小项目罢了。[15]有大量对确的论证都不能归入三段式里，三段式根本不能充当该等论证的表达方式。既然如此，那就更加不是其“最简明的表达方式”了。

(2) 曲解致论误

如前所述，一个命题及其否定之间的关系叫做“互相矛盾”。例如“面积A大于面积B”这个命题的否定是“面积A不大于面积B”，这两个命题就是互相矛盾的。互相矛盾的两个命题不可能同真，也不可能同假；此命题真则彼命题假，此命题假则彼命题真。另一方面，如果两个命题不可能同真，但可能同假，那么这两个命题之间的关系就叫做“相反对立”。例如“面积A大于面积B”和“面积B大于面积A”，这两个命题就是相反对立的：两者不可能同真，但可能同假——当A与B相等时，该两命题便俱为假。

在“九月辩论”中，正方的论旨是“信神存在比较合理”（或表述为“有神论比无神论合理”），反方的论旨是“信神存在不是比较合理”（或表述为“有神论不比无神论合理”）。据前述定义可知，正

反双方的逻辑关系是“互相矛盾”，而不是“相反对立”。(“有神论比无神论合理”和“无神论比有神论合理”这两个命题才是相反对立的。)但《宗》书却这样说：“韩那主张‘信神存在比较合理’，李天命主张‘信神存在不是比较合理’，这两个主张属于相反对立。”(16页)这个说法属于讹误。[16]

《宗》书的讹误，为数甚多，无须尽录，仅再指出其中一类性质相近的讹误如下。

《宗》书说：“李天命否定神的存在”(22页)。这个说法歪曲了“九月辩论”的反方立场。否定神的存在，就是否定有神论，但“九月辩论”的反方并没有否定有神论，而只是否定“有神论比无神论合理”。

《宗》书又说：“虽然李天命自谓其立场不是‘否定’神的存在，而只是‘不可知论者’，不过，从李的立场来看，不可知论和无神论可说是没有分别，甚至还有过之。”(22页)这段话藏了不止一个讹误。第一，由辩论记录可见，反方从没有“自谓其立场只是不可知论者”。[17] 第二，无神论断定没有神存在，不可知论(agnosticism)则断定人类无法知道有没有神存在，两者大有分别，凭什么说“从李的立场来看，不可知论和无神论可说是没有分别……”?

总结一下：《宗》书评析“九月辩论”时，一开始就犯了诉诸无知的谬误。跟着企图将正反双方的论辩“用三段式重组”，其对三段式的理解又有讹误。到进行分析正反双方论旨之间的逻辑关系时，则把“互相矛盾”错解为“相反对立”。最后，《宗》书甚至还扭曲了反方的基本立场，指反方“否定神的存在”，但反方已一再声明不是否定有神论，而只是否定“有神论比无神论合理”。(以上仅仅列出了《宗》书所犯错谬之“沧海一粟”——见下文及附注。)

三、辩论的关键

在驳斥“有神论比无神论合理”的过程中，“九月辩论”的反方提出了两个关键论点：第一，正方所谓的解释，不过是貌似解释。第二，“无所不能、无所不在……的上帝”这个说法暧昧可疑。兹申论如后。

（A）貌似解释

某些因果解释可被验证为假，[18]这种解释属于“错误解释”。比方：“由于泻药能医治咳嗽，所以那人吃了便停止咳嗽。”这个错误解释即可被验证为假。（那人吃了泻药便停止咳嗽，也许是由于直肠虚弱而“不敢”咳嗽，总之不是“由于泻药能医治咳嗽”。）

错误解释可被验证为假，但有些因果解释连可验证性都不具备。比如“由于泻药里面有上帝的祝福，所以那人吃了就停止咳嗽”，这样的解释即缺乏可验证性。缺乏可验证性的因果解释只是一种“貌似解释”（伪赝说明）而已。[19]

当科学家以微观世界解释宏观世界时，其所建立的解释是可以验证的；他们从被解释项（宏观世界）的存在推论解释项（微观世界）的存在，那样的推论是合乎方法学的准则的。[20]反之，有的人借上帝去解释事物，企图由被解释的事物之存在去推论上帝存在，但那样的推论并不合乎方法学的准则，因为有关的解释完全没有可验证性。[21]

在辩论中，反方指出正方的六个论证全部都有上述的漏洞。韩那答辩：“李博士的另一个重点，是何谓解释。我有些难以理解他这个重点……他竖起一个稻草人，跟着把它击倒，便说他击倒了我的

论证。"[22]《为》文说："六大命题［论证？］本身没有问题。"《宗》书说："韩那守得滴水不入；六个论证始终是有力的论证。"（17页）这样的答辩和评论暴露了欠缺方法学训练。正方所提的每个论证都借着上帝去解释事物（或正方所以为的事实），然后推论上帝存在。反方则点出那样的推论全然无效，因为其解释不外是缺乏可验证性的貌似解释，如同用"上帝的旨意"去解释下雨一样，毫无预测能力，只能充当"马后炮"。[23]这是正中要害的驳斥，怎能称之为"攻击稻草人"？

简括言之：我们通常会以"有人敲门"去解释敲门声，这种解释具有可验证性；但如果以"有个不可能被侦测到的魔鬼操纵着人的意志，令人敲门"去解释敲门声，这样的解释就没有可验证性了。与此类似，韩那以"上帝存在"去解释事物，那无非是缺乏可验证性的貌似解释罢了。[24]

(B)"注明"不等于"厘清"

韩那的每个论证都含有"（无所不能、无所不在……的）神／上帝"这个概念，反方指出这个概念暧昧可疑，有必要厘清。韩那答辩："我意会到他［反方］是完全接纳我们一起为基督徒的神而辩论，所以我假定他是知道的……基督徒的神是无所不能的……"[25]《宗》书认同："他［韩那］不需要去分析、厘定上帝的概念，因为大家都知道辩论中的上帝指的是什么。"（33页）《为》文亦说："韩那以基督教传教士的名义参战，他心目中的神亦肯定是基督教所意识的神了。在这一点上实在无需多加注明。"[26]

此等答辩显出这几位论者根本不明白反方所提质疑的"辩破力"

之所在，他们以为正方只要表明或“注明”所说的神是基督教所称的神，就可消解反方的质疑。但事实上反方从没要求正方“注明”其所说的神是哪个宗教的神（谁不知道“韩那以基督教传教士的名义参战”呢），反方只是质疑正方所用的“神”这个概念或字眼是什么意思。上述那种“注明”并不等于反方所讲的“厘清”。纵使注明了所说的神就是基督教所称的无所不在、无所不能的神，也不等于厘清了“无所不在”、“无所不能”是什么意思。（“神无所不在”的意思包不包括“神在我们的耳朵及大肠之内”？“神无所不能”的意思包不包括“神能创造一种不能被毁灭的东西”？）

设使有一“超神教”宣称证明了有一位无所不吐、无所不超、既超吐又超超的“**超神**”存在，别人要求厘清“无所不吐”、“无所不超”、“超超”等词语是什么意思，其护教士就说：“本人以超神教护教士的名义参战，所说的神当然就是超神了，在这一点上实在无需多加注明。”这样的答辩站得住吗？

四、由全能到至能

“九月辩论”的反方在驳论中提到“上帝与石头”的问题：上帝能否造出一块自己举不起的石头？这问题旨在质疑“全能”（无所不能）这个概念。对于反方的立论来说，此问题原非关键所在，因为随时可用其他例子也能表达同一质疑。但由于这个问题触发了许多纠缠不清的回应，故现在予以扼要的分析、清理、疏导。

(A) 反全能论

认为“全能”这概念不含逻辑矛盾，且断定有全能的上帝存在，这观点让我们称之为“全能论”。相反，认为“全能”这概念含有逻辑矛盾，因而不可能有全能的上帝存在，这观点让我们称之为“反全能论”。笔者建议反全能论者可提出下面的**“反全能论证”**以确立己说：

不管x是什么，如果x能造出一块自己举不起的石头，那么x不是全能的，因为这样的一块石头就不是x所能举起的；另一方面，如果x不能造出一块自己举不起的石头，那么x也不是全能的，因为造不出这样的一块石头。

据此，无论x能不能造出自己举不起的石头，x都不是全能的。由于“能／不能”穷尽了一切有关的可能性，所以在任何可能的情况下“x全能”都不能成立，也就是说，“x全能”是逻辑上不可能的。由于逻辑上的不可能正等于逻辑矛盾（因为“没有逻辑矛盾”就叫做“逻辑上可能”），因此，“全能”有逻辑矛盾。

既然“全能”有逻辑矛盾，那就不可能有全能的上帝存在（全能论者自己也同意：任何存在者都不可能有逻辑上矛盾的属性[27]）。简言之，即使上帝存在，他也不可能是全能的。[28]

(B) 全能论者的错谬回应

韩那、《评》文、《为》文、《宗》书，均持全能论。其对反全能论的回应，尽皆错谬——

(1) 创世便全能？

《宗》书说：“连整个宇宙都能创造的神，自然是无所不能。”（27

页）这个想法在缺乏思维训练的人看来，也许十分“自然”，但其实犯了逻辑上叫做“推论失效”（non-sequitur）的谬误。纵使有上帝创造这个宇宙，由此还是推论不出上帝也能创造另一种宇宙。用模态逻辑的“可能世界”这概念来说，就算上帝创造了现实世界，仍然不能凭此推论说上帝也能创造其他的可能世界。依此，企图由“能创造整个宇宙”去推论“无所不能”，那就犯了推论失效的谬误。

此外，反全能论者还可以提出一种更强的驳斥：上文已证明了“全能”含有逻辑矛盾，因而可知，不可能有任何x是全能的；由于不可能有任何x是全能的，故此，即令存在着连整个宇宙都能创造的神，他也不可能是全能的。

(2) 自限无损全能？

《为》文肯定神能够造出自己举不起的石头，但认为这并不表示神有所不能：“先是神创造了一块石头，然后是神使这块石头不能为自己所举起。说清楚一点，就是神以自己的创造力（制造石头）去限制自己（举不起石头）……说神能够造成一块自己举不起的石头，并不是否定神的力量。”

这是一种回避问题的申辩，因为问题不在于“为什么”举不起那样的石头，而在于“能不能”举起那样的石头。说“神使这块石头不能为自己所举起”、“神以自己的创造力去限制自己”，这只是回答“为什么举不起”的问题，但与论题相干的却是“能不能举起”的问题。《为》文既已肯定了那是一块神举不起的石头，那就不能否定神有所不能。不管为什么举不起，即无论是什么原因（“外因”还是“内因”，被限制还是自我限制），举不起就是举不起。既然举不起，那就是有所不能而不是无所不能。

(3) 逻辑上不可能?

《为》文肯定神能够造出自己举不起的石头,并认为这“举不起”无损于全能。反之,韩那、《评》文、《宗》书则肯定神不能够造出自己举不起的石头,同时认为这“不能够”并无损于全能。全能论者之间这两种互相冲突的论调,属于“相反对立”,即不可能同为真确,但可能同为错误。经过深密的分析,可揭示出这两种论调都错。上一小节已剖析了《为》文(第一种论调)的错谬,下面剖析《评》文和《宗》书等(第二种论调)的错谬。

神能否造出一块自己举不起的石头?韩那对此问题的答复是:“神不能做逻辑上不可能的事”,[29]意谓该问题就像要求神做逻辑上不可能的事那么无理取闹。同样,《评》文认为上帝举不起的石头乃是“逻辑上矛盾的事态(state of affairs),例如‘圆的方’”,因而“上帝与石头”的问题就等于问“上帝能不能造一块‘同时举得起和举不起的石头’”。[30]同一路数的是,《宗》书宣称:“逻辑上的不可能,神是不能造的。如:神能造一双站着跑步的腿吗?……神能饮一只空杯内的水吗?”“神举不起的石头,是逻辑的不可能……它是‘无物’。”(26页、27页)

以上一段将这些全能论者答辩时的主要论点集中在一起,那就可以“聚而歼之”,一招了结——

全能论者那样的答辩,错在**“胡乱归类”**,把两种性质迥异的概念混为一谈。该两种性质迥异的概念就是:(i)“造一块自己举不起的石头”或“制造一种制造者自己举不起的东西”;(ii)“造一块同时举得起和举不起的石头”、“造一个圆的方”、“饮一只空杯内的水”,等等。第(ii)种概念固然是逻辑上矛盾的,但第(i)种概念则绝非如此。“造一块自己举不起的石头”根本不等于《评》文所谓

"造一块同时举得起和举不起的石头"，也不等于《宗》书所谓"饮一只空杯内的水"。制造一块制造者自己举不起的（譬如）混凝土巨石，这并没有任何逻辑矛盾，而是事实上可能的。既为事实上可能，就不是事实上不可能；既非事实上不可能，那就更加不是逻辑上不可能了。

一言以蔽之，全能论者那种答辩的错谬在于胡乱归类，就是把"造一块自己举不起的石头"这个不含逻辑矛盾的概念归人含有逻辑矛盾的概念之类中。

(4) 窃取论点，循环论证

为什么这些全能论者会犯"胡乱归类"的错谬呢？因为他们在辩论"上帝与石头"的问题时犯了另一种错谬，那就是窃取论点的谬误。

他们首先断定"上帝全能"，跟着推论"上帝举不起的石头"等于"全能者举不起的石头"。由于认为"全能者举不起的石头"有逻辑矛盾，他们就以为"上帝举不起的石头"也有逻辑矛盾。最后，他们拿"自己"一词代换"上帝"一词，于是以为"造一块自己举不起的石头"也有逻辑矛盾。

刚才一连串的推论肇始于开首的断定，即以"上帝全能"作为前提。但这是逻辑犯规，因为有关"上帝与石头"的辩论恰恰是要考察"上帝全能"这个论点能否成立，这个论点在该辩论当中是有待证明的，可是那些全能论者却将这个论点用做前提，视之为已被证明，那就是把有待证明的论点充作已被证明了的论点来用，这么一来就犯了窃取论点的谬误。

在讨论上帝是否全能的时候，全能论者不能以"上帝全能"作

为前提去推出“上帝全能”的结论，反全能论者也不能以“上帝不是全能”作为前提去推出“上帝不是全能”的结论，否则便都是循环论证（那是窃取论点的一个类型）。现在反全能论者可以就“上帝与石头”的问题给出这样的论证——**如果上帝能造出一块自己举不起的石头，他就不是全能的；如果上帝不能造出一块自己举不起的石头，他也不是全能的；因此，无论能否造出一块自己举不起的石头，上帝都不是全能的。**[31] 在这个论证里，“上帝不是全能的”乃是由前提支持的结论，而不是用来支持结论的前提。相反，上述全能论者却用“上帝是全能的”作为前提，由此推论“造一块（上帝）自己举不起的石头”有逻辑矛盾，以此维护其结论“上帝是全能的”。如此以“上帝全能”作为前提去维护“上帝全能”的结论，那就犯了循环论证的谬误。

例如《宗》书便这样宣称：“为什么说不会有一块神举不起的石头呢？因为神是全能的。一块全能的神举不起的石头……是‘无物’。”“若神只不能做‘无物’，就是什么也能做。所以还是无所不能。”（26页）其前提是“因为神是全能的”，其结论是“所以还是无所不能”。兜了一个圈，终点原来只是起点，这是一个什么也证明不出的循环论证。[32]

（C）一致性证明与至能论

关于“全能”的探讨，以上为主要关节，以下略加按语。

（1）从西维尔理发师到一致性证明

有些概念表面看来没有逻辑矛盾，经过分析却显露出其实隐含逻辑矛盾。最著名的例子就是罗素悖论（Russell Paradox）所指出

的“所有不包含自己为分子的集合所构成的集合”。称此集合为“Ω”，即

$\Omega=\{\alpha:\sim(\alpha\varepsilon\alpha)\}$。因此
$\forall\alpha[\alpha\varepsilon\Omega\equiv\sim(\alpha\varepsilon\alpha)]$，所以
$\Omega\varepsilon\Omega\equiv\sim(\Omega\varepsilon\Omega)$。

这造成了集合论及数学基础论中的严重问题，比较专门，你就算不明其故也不要紧，我们可以用较浅易的例子来展示隐含矛盾的概念。一个理发师声明：**“我只替那些不替自己理发的人理发。”**[33]这个声明乍看起来毫不悖谬，“只替那些不替自己理发的人理发”这个概念也不像会有什么逻辑矛盾。问题在：该理发师替不替自己理发？如果他替自己理发，他就是替自己理发的人，那么按照声明，他就不替自己理发。另一方面，如果他不替自己理发，他就是不替自己理发的人，那么按照声明，他就替自己理发。

话说该理发师是西维尔人。这个《西维尔理发师》的故事给我们的教训是：单凭没有分析训练、没有逻辑装备的赤裸脑袋去“直觉”某些概念有没有隐含矛盾，往往是靠不住的。“只替那些不替自己理发的人理发”这个看似没有逻辑矛盾的概念，就要通过推理才能看出原来隐含逻辑矛盾。【依其某种用法，“绝对圆满”这个概念亦是如此，理由是：若有遗憾便不算绝对圆满，若无遗憾也不算绝对圆满，因为“无遗憾”亦可视为一种憾事。】

与此类似，“全能”也是隐含逻辑矛盾的概念，[34]上文已陈构出一个“反全能论证”以证明“全能”隐含逻辑矛盾。相反，全能论者却从来没有给出任何论证去证明“全能”不含逻辑矛盾；用逻

辑术语来说，就是没有构作出关于“全能”的一致性证明，即没有构作出“∃x（x是全能的）”的一致性证明。（此事不难理解，须知反全能论证在逻辑上刚好意味着：全能论者不单事实上提不出、而且不可能提得出一致性证明，因为，含有逻辑矛盾的概念永不可能得到一致性证明。）

(2) 从侮辱神到至能论

一旦证明了“全能”隐含逻辑矛盾，便可断言没有全能的上帝存在，正如没有圆方形的东西存在一样。由此推论，若有上帝的话，上帝也不是全能的。

“那岂非侮辱上帝吗？”有的人会产生这样的疑虑。但这种疑虑是多余的，属庸人自扰，因为若已证明了“全能”有逻辑矛盾，那么，说上帝不是全能就如同说上帝不是圆的方，并无半分侮辱。反而“上帝全能”的说法才是侮辱上帝（如果有所谓侮辱上帝的话），因为那就像说上帝是圆的方，是空杯里的水，是同时举得起又举不起的石头。

最后要考虑的一点是：有些人虽被论辩折服，虽在理性上不能不服，但在情感上还是会觉得不安的。以目前所论的问题来说，尽管证明了“全能”有逻辑矛盾，且解释了为什么否定“上帝全能”并非侮辱上帝，但许多人还是会有不安之感的。在此情况下，我建议用“至能”这个概念取代“全能”。可试将“至能”界定为：“在一切存有者之中，能力至高无上”。我不认为此定义已足够明确。如何作进一步的厘清，如何用这个概念去建立“至能论”以取代“全能论”，这都不在本文的讨论范围内，且留给对此论题感兴趣的人去研究好了。

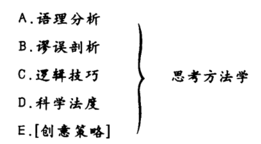
正是：俟诸来者，有待高明。

结语：思维逻辑vs思维科学

对“九月辩论”所引发的回应加以分析和批驳，就到此为止。如前所述，这些分析和批驳的用意，在于提供思辩范例，冀有助于增进运用思考方法的能力，那是本文的主旨。

本文将收入于明报出版社出版的《李天命的思考艺术》（戎子由、梁沛霖合编）一书之中，作为《从血路之旅到天国之旅》的补充。该书所收录的拙作（以下只称“拙作”），每篇都探讨或展示了思考方法学的概念、原理及其应用。

关于思考方法学所包含的环节，[35] 我一向这样划分：



最后一项“创意策略”——从事创意思维所用的策略，比如德·波诺(de Bono)所谓的“水平思考”——以表示附件的方括号括着，是要提示：**究竟有没有普遍见效的创意法则，是相当可疑的。**大体而言，依“法”创作，如“法”炮制，这样制造出来的产品，最多只有平庸流俗的创意。

让我们将思考方法学的主体ABCD四项合称为“思维逻辑”，思

考方法学的附件E项，则可归属“思维科学”。思维逻辑着眼于思考方式的确当性、合理性（如何思考得正确、精当、有理？怎样辨明真理与谬误？……）。与此迥异，思维科学着眼于思想活动的理化生物条件和社会文化因素（大脑结构与思想状况有什么因果关联？教育模式对创意能力有何影响？……）。思维逻辑旨在建构一套能用来判别是非对错、判别思考是否真确有效的概念工具和原理通则。思维科学却是要探究思想过程的心理机制、生理基础、环境作用等方面的问题。思维逻辑家对弱智者和精神病人的思维没有多大兴趣，思维科学家则对此发生甚大兴趣。

时下那些“右脑创意灵方”、“开发大脑潜能三日通”、“水平思考速成班”之类的书册和课程，每每混淆了思维逻辑与思维科学（德·波诺便是如此[36]）——其所讲的实质上只属于（顶多属于）思维科学，却以为那就是思考方法学的主体（思维逻辑），无异张冠李戴（见后面“附论”）。

思考方法学以语理分析为根基，为第一环节，此义已在拙作之中阐释过，不赘。至于谬误剖析，如着重在一般应用上的实际功效，则同语理分析一样，都是最值得研习的方法学环节。拙作的讨论项目，即以语理分析为主，谬误剖析为辅。其中《思考与心魔》一文，就厘定和组织了一套语理分析的概念工具，作为“语害批判”（语理分析的首要任务）所用的思维利器。不过，另一方面，我在课堂上和演讲中所提出的谬误剖析的“四不架构”（此架构可将主要的谬误类型系统化），还没有在拙作之中讨论，唯待另文介绍。然而拙作虽未及介绍“四不架构”，但对于平日最常见的谬误类型，则大都已作出扼要的论述了。

拙作在论述语理分析及谬误剖析的时候，恒以“精、要”为念。

奎因认为“不痒不要搔”这句格言表达了一个非常重要的实效取向。反之，“不痒而搔”的人却有横生枝节、烦琐滋蔓的思维陋习。设使一位不痒而搔的人声称“犬有角”而别人指出那句话错，“不痒而搔者”就会（比方说）这样回应：“所谓‘那句话’，是指句子呢，陈述呢，断言呢，还是命题呢？句子……命题等是有差别的，必须详细区分。”这就是节外生枝的思路了。句子……命题等的区别是语言哲学里的一个问题，在上述情境中根本无须理会，亦无须理会“犬有角”这句话究竟是句子呢……还是命题呢，而只消考虑这句话是对是错就行。**思考的要务在于解决问题，而不是去制造多余的问题。**譬如在讨论如何量度金字塔的体积时，不痒而搔者发表高见说：“体积问题属于空间问题，空间问题在现代物理学里仍没有完善解决，可见问题不是那么简单的。”这就是制造多余问题（对金字塔的量度而言为多余）的思维陋习了。欲对治这种陋习，不妨采取笔者所谓“有病要医治，无事不开刀”的实效态度。[37]

拙作正是以此态度来斟酌行文取舍，来着手建造语理分析的“语害批判架构”和谬误剖析的“反诡辩系统”[38]的。其中有些观念可能以前未有人提及，但有更多观念是前人已提了出来的。拙作只是将那些观念融会、贯通、开发、拓展、系统化，并予以（希望是）较优美的表述而已。福楼拜说：“我们从人家借得火来，把自己点亮，再将火传给别人，以至为大家所共有。”福楼拜讲的是文学。至于思考方法，更当如是。

一朵花是开不出一个春天的。

注 释

[1] 就我所知是如此。按:《宗》书在香港出版于1988年;至于以下对《为》文的引述,则见1988年8月号《明报月刊》第115～116页。另有一些回应,例如沈智和先生的《从〈评李天命的《思辩与宗教》〉一文说起》(1988年11月号《明报月刊》),其立场倾向于赞同《思辩与宗教》,此处不置评。

[2] 引文不分段,下同。又:《为》文译Horner为"韩拿",此处统一为"韩那"。

[3] 上述答辩牵涉颇细腻的辨析,此答辩意味着由个别的论证承起"独一性证明"(uniqueness proof)的"担负"。《为》文的破绽在于肯定韩那的每个论证都"完全成立"(见下文)。

[4]"矛盾"一词有时被用于广义,但若要恰当,则其广义也不能广泛到任何"不妥"都可称为"矛盾"。

[5] 此处不宜给出再细密一些的界定,免得读者的思路受到无谓的干扰。拙作恒采纳"免得……干扰"这一点作为行文取舍的一般守则。

[6] 有没有indexical expressions引起"指涉转换"是一回事,确定的命题有没有矛盾是另一回事。本段所讲的是后者。

[7] 这是约略之言,不过"谬误"本是一个约略的概念。最广义的"谬误",可指任何错误的观念或说法。**此义过于宽泛**,使"谬误"一词失去其方法学上的特定指涉效用。相反的极端则是逻辑家往往把"谬误"界定为"不对确的论证"。**此义过于褊狭**,使"自相矛盾"、"混合问题"等一般公认的谬误被排斥于"谬误"的范围外。

[8] 像"谬误"的定义那样,"讹误"的定义也是约略之言。谬误与讹误之间,并无截然二分的明确界线,两者可有重叠部分。

[9] 因某个说法没有被证明为正确,便推论该说法为错误,此亦属于诉诸

无知的谬误。(本文所下的定义优于科庇等逻辑家所提出的定义,后者只言命题之真假,本文所下的定义则可兼及论证之对确不对确。)按:若要给出严格陈构,则本段首句可改述成:"《宗》书此言,在其脉络中导致了诉诸无知的谬误,即从反方攻不破正方的论证(假定如此)去推论'神存在就是获得了证明'。"另按:法律上的"无罪推定"只是一种约定的"游戏规则",而不是具有客观普遍性的逻辑法则;其为无罪只是假定,而不是证明。

[10] 有些谬误可予以严格的界定,例如下述假值传递的谬误。有些谬误则只能予以宽松的界定,例如自我推翻的谬误。自我推翻(广义)包括自相矛盾,后者有严格的定义;另一方面,自我推翻又包括"在效果上自损自废",此则只能给以大致的描述,但可通过实例来阐明。例:《宗》书作者把认为反方胜的人叫做反方的"拥护者"(见该书结语),他自己则认为"内容方面韩那占了绝对的压倒性优势",但同时又声称"我不是在这里拥护韩那"。这就是自打嘴巴,自我推翻。

[11] 也可以首先界定论证形式的对确性,然后借着"对确的论证形式"这个概念去界定对确的论证。

[12] 此谬误与"否定前项的谬误"相似,但非全同。按:此处所讲的是演绎推理,并假定"基础"指前提,"论旨"指结论,"崩溃"指被否证。

[13] 严格地说,这个错误陈述属于讹误(上述《宗》书那种错误推理则属于谬误)。这种讹误常有人犯,特须注意的是《思辩与宗教》之注释[3]那个"研究逻辑的人都会知道……"的例子。

[14] "三段式"若指某些类型的论证(而非论证形式),那就可说是用三段式的"形式"去表达论证。

[15] 此处所指的是三段式的"主体",即定言三段式。纵使加上设言和选言三段式,所增加的也仅仅是命题逻辑无限多个对确论证形式之中的数个而已。按:上述"……任何人画了一个圆形……"这论证之中的"人"字,可改作"东

西”。今为免扰乱读者的思路，故用“人”字而不用“东西”一词。又：前述的“两大部门”，并非平列对等的。量化逻辑可形构成建基于命题逻辑上，或吸纳了命题逻辑为其核心。

[16]《宗》书以为如果“信神存在有时比较合理，有时并非较合理”，那么上述正反两个主张都错（见16页）。但《宗》书这种“可能两方都错”（同上）的说法，其本身必然是错的，因为逻辑已证明了命题及其否定不可能同时假（用真值表一查便知），而上述反方的主张刚好就是正方主张的否定。要看出《宗》书之言为谬，只消这样思考一下就行：所谓“信神存在有时比较合理，有时并非较合理”，这个情况算不算是“信神存在比较合理”？如果算，那么正方的主张就涵蕴这个情况。如果不算，那么反方的主张就涵蕴这个情况。按：《宗》书之言倘成立，那就推翻了逻辑上一般公认的、具有严格证明的矛盾律～（p∧～p），可谓惊天动地。可惜《宗》书之言明显为谬。（在不同的拙文里，& 和∧均表“并且”。）

[17] 还可进一步指出的是：质疑某个词语有没有意义，并不等于“断定该词语有意义而只是质疑人类能否知道其所指涉的对象是否存在”。

[18] 意即“经过检验就要被判定为假”，而不光是“具有可否证性（可证伪性）”。

[19] 以空废命题为解释项，所作的因果解释亦可称“貌似解释”。按：如果给“上帝祝福”一语赋予验证条件，那么上述“……祝福……”之说便可成为正确的或错误的解释。又：关于**中国民间宗教的神灵观念**，较易厘定其验证条件。反之，基督教正统神学有关“全能全善全知、创造宇宙一切（包括病毒、银河系、地狱乃至时间和空间，等等）、既无时空性却又无所不在、既是三个又是一个……的上帝”之说，则完全没有验证条件（或选替表述成：必然为假）。

[20] 倘若这还不算合乎方法学的准则，那么有关的神学推论就更不合乎

方法学的准则。按：没有任何站得住的理由可否认科学解释的一般可验证性。这并不涵蕴要采纳逻辑实证论对可验证性的特定陈构。附笔：**验证原则所含的“认知意义”这个概念，能表达出知识典范（数学、物理学等）的特性。视此原则为基于上述概念而成立的分析句，即可破斥“只能把验证原则本身看做是没有认知意义的”这个流行于某些圈子内的谬见**。又：拙文《思考方法的起点》（1983）所界定的“空废命题”和“伪赝命题”两个概念，作为方法学的概念工具，平时应用起来往往比“A/S”和“验证原则”较灵活见效。

[21] 有的人扬言验证了上帝存在，但其所谓验证，根本不合方法学规准。

[22]《明报月刊》，1987年12月号，47页。

[23] 如果以P为解释根据可以预测Q，那么检查Q有否出现，就构成对P的一定程度的检验。由此可见，缺乏可验证性的解释是没有预测能力的。兹将没有预测能力的因果解释名为“**马后炮解释**”。依此，“由于上帝的旨意要事情如此”之类的解释，就是马后炮解释。明乎此，即可看出《宗》书全不了解马后炮解释的特性，亦可看出韩那也不了解要害之所在。他以为自己没有用“神旨说”去论证，但事实上他的每个论证都包含了断言“神是某某事情的最佳解释”，而这样的解释实质上无异于以神旨去作解释，那正是缺乏预测能力的马后炮解释。据此可知，《宗》书所谓“韩那的六个论证不是‘马后炮’论证，明若观火，不必再加解释”（23页），此言之为妄，明若观火，刚才已予解释。

[24] 大略言之，“有人敲门”之类的断言可直接验证，而科学家对微观世界的断言则可间接验证。后一种断言的间接可验证性，有赖于这种断言与观察报告或实验报告之间有相对明确的逻辑关联。至于“上帝存在”之说，则完全没有可验证性，既无直接的也无间接的可验证性。

[25]《明报月刊》，49页，1987年12月号。按：《宗》书认同韩那此言，故说：“韩那的答辩有根有据。”（33页）

[26] 有关厘清的问题，韩那与《为》文只给出上述简短的回应，《宗》书

则作出了长篇申辩，不过越辩越糟——

《宗》书说："韩那已经证明了无所不在的神存在，已经提出了解释。李天命却说自己怀疑神怎能无所不在，却不举任何理由。"（29页）单是这几个短句已经有四种弊病：

第一，答非所问——《宗》书一而再、再而三地断言"韩那已经证明了无所不在的神存在"。如此再三断言，或可产生某种心理效果，但在道理上是毫不管用的。当反方质疑"无所不在的神"一词是什么意思时，《宗》书以"韩那已经证明了无所不在的神存在"来答辩，这是答非所问。按：如果"无所不在的神"一词没有意义，那么"无所不在的神存在"一语也没有意义；如果此语没有意义，那就不可能被证明为真。又：上文已揭示了韩那的"证明"所赖的只是貌似解释。

第二，概念混淆——韩那的每个论证都说"神是［某某事情的］最佳解释"；其所谓"解释"，是指对事情作出"因果说明"（causal explanation）。另一方面，人们有时又会说要解释某某语辞，这时所谓"解释"，是指对语辞作出"语意诠释"（semantic interpretation）。《宗》书混淆了"解释"的这两个不同的概念，以致当反方质询"无所不在的神"一词的语意诠释时，《宗》书就再次作出不相应的"回应"说："韩那……已经提出了解释。"殊不知韩那的"解释"只是就某些事情（或他以为的事实）给出因果说明（且属伪赝说明），而不是就"无所不在的神"这个词语给出语意诠释。

第三，歪曲对方——反方质疑："'无所不在'是什么意思？"《宗》书将这个质疑曲解为："李天命却说自己怀疑神怎能无所不在。"这不是反方的质疑。假如反方"说自己怀疑神怎能无所不在"，那就意味着已知道了"神无所不在"是什么意思。但反方所质疑的恰恰就是"神无所不在"是什么意思。

第四，视而不见——《宗》书指反方"不举任何理由"而提出质疑，实情却是《宗》书对反方的理由视而不见。反方说："'无所不在'是什么意思？是

否包括‘在这个扩音器之内，在我的耳朵及大肠之内’？”如果“无所不在”的意思包括了“在扩音器之内”、“在耳朵及大肠之内”，那么“神无所不在”的意思就包括了“神在扩音器、耳朵及大肠之内”，然而这是甚为怪异的说法，而且不见得会被大多数教徒接受。但如果“无所不在”的意思不包括“在扩音器、耳朵及大肠之内”，那么所谓“神无所不在”到底是什么意思呢？

【附识一 在“九月辩论”中，反方说：“一方［反方］说有矛盾，一方［正方］说没有矛盾，那可表示（在目前的情况中）这个概念［‘无所不能的神’这个概念］仍有嫌疑。”这句话并非作为一个普遍原则来说，而是针对语境来说的——当时反方已提出了“上帝与石头”的问题去质疑“无所不能”这概念是否隐含逻辑矛盾。

《宗》书说：“套用同一口吻，可以这样答：一方说不清楚，一方说清楚，这概念［‘无所不在’这个概念］就是清楚。”问题是：既然“就是清楚”，那为什么不本着宗教精神，济世为怀，抓紧传道的机会，给那些觉得不清楚的人稍为讲解一下呢？如此坐失良机，岂非难以理解的怪事？对此怪事的一个可能的解释就是：其实《宗》书作者也不知道“无所不在的神”是什么意思。（在此，不知道“x”是什么意思却认定能证明 x 存在，甚奇。）**】**

【附识二 辩论时若质疑正反双方都会用到的惯常字眼（例如“字眼”这个字眼），且对于辩题来说并不需要作出那样的质疑，则那样的质疑就是无理取闹。但“无所不在的神”此一词组却非双方在生活上学会了的共同惯用语，对“九月辩论”更有关键相干性，这就构成了有力的理由去质询该词组的语意诠释。《宗》书说反方的质询“是题外话”（29 页），这显示《宗》书作者对于那质询的相干性懵然不知。正方的立场是：相信无所不在的神存在，比不相信较为合理。反方质询“神无所不在”是什么意思，这是“题外话”吗？**】**

［27］韩那认为“神不能做逻辑上不可能的事”，《宗》书说“逻辑上的不可能，神是不能造的”。但有许多教徒在理屈词穷的窘境中就会发蛮说：“神超越

矛盾律。逻辑上的不可能，对神来说也是可能的。”诸如此类的言论暴露了论者的无知和思路混沌。我已在多处（例如《思辩与宗教》）批判过这类悖谬之言，现在单提一点：碰到这一类的蛮辩时，往往不值得给论者详细讲解（就算讲解也没用），这时最好的办法就是：要么不予理睬，要么用“子矛子盾法”（以子之矛攻子之盾的方法）去点醒，譬如对他们说：“神是超越逻辑的，神不是超越逻辑的；神存在并且不存在；你的讲法是对的，而且是不对的。”

[28] 反方的立场并无必要断定反全能论。事实上笔者认为“全能”这概念有暧昧性，不及“圆方”那样明确。这概念在信徒之间也常有互相冲突的解释。另按：上段“没有逻辑矛盾”之所指，当然不包括没有意义的述句在内。

[29]《明报月刊》，1987年12月号，47页。韩那援用此说，以作回应。

[30]《明报月刊》，1988年8月号，112～113页。

[31] 也可用归谬法来论证，暂假定上帝全能，由此推出矛盾，因而反证“上帝全能”有矛盾。一篇题为《上帝是全能、全善的吗？》（作者李植，载于《明报月刊》，1988年9月号）的文章说：“‘无所不能的上帝能否造出一块连他自己也举不起的石头？’（以下简称A问题）……由A问题而引出唯一的一对答案本身都是矛盾，于是构成了一个‘悖论’。‘悖论’是逻辑矛盾的，所以我们不能借A问题推翻‘上帝是无所不能’。”（49页）这显露了此文作者不但不懂归谬法，而且对归谬法有一颠倒的“了解”。原来除了《评》文作者之外，还有目前这位作者也是“颠倒逻辑”的同道。可参考《思辩与宗教》以及《从血路之旅到天国之旅》对颠倒逻辑的破斥。该作者又说：“各位留心，我只是告诉大家，A问题不能推翻‘上帝是无所不能的’，但并未告诉大家，为什么A问题不能推翻‘上帝是无所不能的’。如果大家想深入了解，便要找些专论‘悖论’的书看了。”此作者根本无法给出合理解释去说明“为什么不能推翻”，遂求蒙混过关，说“想深入了解，便要找些专论‘悖论’的书看了”。为什么不列出几本（就算一本也好）对于“何以不能推翻……？”这问题有所说明的“专

论‘悖论’的书”呢？因为：世界上从古至今都没有如斯荒谬的一本“专论‘悖论’的书”。

[32] **一按**——前提与结论可由脉络和论证指示词（argument indicators）来分辨，而不必由出现的次序来分辨。又：《评》文也提出了一个（包含十步“推理”的）论证，以回答“上帝与石头”的问题：“(i)上帝是全能的。……(x)所以上帝的全能性不被前述问题所质疑。”这个《评》文所谓的“正面回答”，其为循环论证，比《宗》书更明目张胆（且更滑稽）得多。

二按——《宗》书说：反方假定了“可以有一块神举不起的石头”(26页)。**错**。反方只是说：“如果”有一块上帝举不起的石头，那么……。《宗》书又说：“神……无所不能，在辩论内是成立的，并不是一个假定。”(27页) **错**。《宗》书给出的唯一“理由”就是“连整个宇宙都能创造的神，自然是无所不能”；上文已剖示此说犯了“推论失效”的谬误。

三按——《宗》书错谬充斥，光是上文所指出的已是洋洋大观，但其实那仍属九牛一毛。现再稍提其有关“理性／信仰”之说的错谬如下：

(1)“李博士曾一再声明，宗教问题与思辩扯不上关系。”(14页) **错，凭空杜撰**。辩论记录中有哪句话作出了这种声明？而且是“一再声明”？

(2)“李天命讲过，一个问题，如果属于理性的，‘很早的时候，大家已经相信’，不会仍旧在争论着。”(31页) **错，断章取义**。反方并不是说任何一个问题，而是说已争论了至少几千年的有没有上帝的问题。原来的发言是：“如果能够［用理性去证明‘上帝存在’这个信仰］的话，很早的时候，大家都已相信上帝存在的了。”按：“‘有没有上帝？’的问题是否属于信仰的范畴？”这问题本身，可通过分析判定，属于理性的范畴。这问题并不像“有没有上帝？”的问题那样被争论了好几千年。

(3)“李天命所讲的，‘问题只有两类’，‘两类的分界线不会造成问题’。”(31页) **错，向壁虚构**。反方有哪句话这样讲过？

四按——有些人喜欢玩弄文字戏法，把“相信1+1=2”和“相信上帝存在”这两种相信等量齐观，相提并论，都称为“信仰”。其实两者有云泥之分，天渊之别。

五按——试设想有逻辑门外汉跑出来“评论”一场涉及宗教问题之逻辑分析的辩论，“安慰”经大家评定取得胜利的一方说：“任何人，在今天的学术界，都不可能无所不知。宗教问题不是个普通问题，阁下少涉猎，不是件大不了的事。”这种安慰之言，可谓妙不可言。

本文（正文与附注）所作的分析，已足够清楚反映出《宗》书作者（在大学任教）的水平。《宗》书在结语里这样安慰“九月辩论”的反方：“任何人，在今天的学术界，都不可能无所不知。宗教问题不是个普遍［普通？］问题，李博士少涉猎，不是件大不了的事。”

[33]“替而且只替”简略为“只替”，并以“的人”代“者”（设人类为论域），因顺适故。此悖论在这里的陈构稍异于罗素原本的陈构，为简明故。

[34] 此盖大体言之，实际上“全能”这概念相当暧昧。按：前述全能论者的推理还牵涉到“混淆定义与事实陈述、混淆指涉词与描述词、以‘全能者’代换‘上帝’的时候藏有逻辑漏洞”等问题。不过本文已足供破斥全能论，故略过此等问题而不作进一步的分析批判。

[35] 在现代逻辑中，“逻辑”通常特指演绎逻辑。今天的逻辑学，主要为符号逻辑、数理逻辑，其主力限于演绎逻辑而未达思维逻辑的其他环节；虽有高度精专的发展，但其发展方向有点“失诸片面”。按：“思考”与“思维”二词，拙文偶尔交替使用。又：本文论及思维科学时，略含界定性，而非旨在报道。附笔：可利用现代逻辑去处理哲学中的某些缠讼论争，比如可将“α是β”分析为“$a=b/F(a)/a\in S/S\subset M$”，从而轻易解决公孙龙子“白马论”的问题。

[36] 可另参笔者在《破惘》（中国人民大学出版社，2008）以及《哲道行者》（同上）之中对德·波诺的简批。

[37] 比如脉络足以表明修辞引号与记号学引号之分时，就不再另加区分。

[38] 此“反诡辩系统”的内容，主要（而非全部）属于谬误剖析的领域。注意“语害”和“谬误”两者的范围并非等同。附笔：从“言辞空废”和“概念滑转”（尤其是“概念扭曲”）等语害着眼，可找到希腊辩者、先秦名家以及某些佛学理论的许多“诡辩死穴”之所在。

部分原载于《法言》月刊，1990年12月号

附论：批判思考 & 创意思维

心理学家德·波诺宣扬所谓的“水平思考”（或译“侧面思索”较妥；今随惯译），认为那是创意思维的一种妙法。笔者在《破惘》之中对德·波诺的批驳，只是顺便一提，点到即止。将会出版的一部拙著，则会对“水平思考”作出全面的破斥。其实只要掌握好下列各点，也就不难自行对德·波诺及其他许多五花八门讲创意思维的书册和课程提出切中要害的批判。

（1）首要与上层——批判思考（属思维逻辑）旨在分辨是非对错，旨在判别真理与谬误；创意思维（归思维科学的研究范围）旨在创作，旨在想出新意念或发明新产品。缺乏创意，或会显得平凡；不辨真理与错谬，则足以致命（比方小孩误以毒药为可吃，义和团以为自身可挡枪炮）。就此而言，批判思考是首要的，创意思维是更上层楼。

（2）火炬与云梯——勉为比喻，可以说，批判如火炬，创意像云梯：

第一，创意每每需要批判作为“先行条件”。倘只满足于现成的意念，故步自封而看不见其中有何缺点，那就难生创意。所谓先破后立，常常是破旧然后才能创新。

第二，在学术上，创意还需要批判作为“终检条件”。评估新观点新理论是否确当，终须通过批判的一关。

第三，另一方面，批判也需要创意作为“提升条件”。所给出的批判是套滥平庸还是灵巧精妙，常取决于创意之强弱有无。

综括言之，批判与创意本有密切关系，难解难分，可谓“批创互补”。譬如创建思维逻辑的批判架构，就要既有批判思考又有创意

思维。又如一篇文学创作可以同时是对某些观念的批判，而一篇优美的批判性论文也可以同时是一篇杰出的文学创作。

(3) **普遍与偏殊**——任何人，乃至任何神，如果乱说一番全无意义的字眼拼凑，其所讲的“话”就称不上真假；如果陈述一组自相矛盾的命题，其所讲的话就必然为假。诸如此类批判思考的法则，全都具有绝对普遍性，概莫能外，连上帝也不能否定。反之，创意思维最多只有偏殊的而没有绝对普遍的法则。纵使某些“创意法则”对某些人有效，同样的法则对其他人也可以完全无效。

(4) **可靠与可疑**——批判思考的普遍法则，都能确实证明（包括在理性上自明），例如逻辑定理便是如此。相反，就算有创意法则，也往往难以确实证明。

在批判思考方面，懂了一条逻辑定理，就实实在在懂了一条真理；知道了某种推理为谬误，也实实在在等于知道了一条真理（即知道“那样的推理犯了谬误”是真的）。但当某些讲创意思维的课程或书册告诉你“听音乐能增进创意”、“看图画能增进创意”、“玩砌积木游戏能增进创意”……当你听到这些说法（盖属伪专家言）的时候，你如何去检验那是不是真的呢？

(5) **难能与易能**——头脑混乱、拙于批判思考却去讲批判思考，此事难度甚高，因为容易拆穿；譬如讲逻辑时推理犯错，即可被证明为谬。反之，素无创作表现、拙于创意思维却去讲创意思维，此事难度甚低，因为不易拆穿；个中窍妙在于所讲的每多无从检验。

(6) **无牌脑科**——有此一说：“批判属于左脑，创意属于右脑。理性属于左脑，感性属于右脑。逻辑、科学等属于左脑，诗、音乐等属于右脑……”详情如何，实情是否如此简单，那是人脑科学的问题，而不是思考方法学的问题，也不是思考方法学需要理会的问题。

思考方法学探究（比如）逻辑技巧和科学法度的时候，根本无须理会逻辑和科学“属于哪一边脑”，正如武术探究拳击方法的时候，也无须理会“左钩拳归哪一边脑管？右直拳由哪一边脑控制？”

有些书籍文章表示要讲思考方法，但实际上所讲的只不过是“什么什么属于左脑／什么什么属于右脑”。这不是思考方法。这顶多属于（恐怕是无牌的）脑科。

（7）x脑笑话——指出用哪些逻辑法则可解决某某论证是否对确的问题，或提出有关的诗学观点去处理诗创作的问题，这都是与问题相应的。但如果说：“*逻辑属于左脑，用你的左脑去思考那逻辑问题吧！诗属于右脑，用你的右脑去探索诗创作的问题吧！*”这种说法就只能是笑话。

有些书籍文章企图讲思考方法，但由始至终都讲不出任何思考方法，而只能讲讲上述那一类的“x脑笑话”。

（8）可以不理——以为找到了确切可行的创意法则，于是如法炮制，依法创作，此事本身便有先天缺憾。理由在于：原创就不是如法炮制，如法炮制就不是原创。须知所有优秀的思想家、科学家、诗人、作曲家……虽然都不能违反（连上帝也不能违反）批判思考的普遍法则，但在进行创意探索时却是不必理睬创意思维的偏殊法则的（即使有这种法则）。

（9）明变则通——可考虑下面的建议对你是否合用：欲增长创意思维的能力，与其花钱跑去“看图增创意”、“听音乐长创意”、“EQ鸡汤补大脑”……不如自己去找德·波诺的书来看看；不过，与其花时间去看德·波诺的东西，不如看一两部日本人（例如多湖辉）所写的关于创意思维的书册，后者多比前者踏实一些；然而，与其花精神去阅读日本人写的这类烦琐手册，不如切实记取《易·系辞》里

的这句话："穷则变，变则通。"创意思维的主要关键，就在变通。（这当然不是可严格证明的确定法则，而只是一种大略的提点。）

（10）至高无上——创意思维最精要的一字心诀，是"灵"，即变通。批判思考最精要的一字心诀，为"锐"，即锋利。全部思考方法的无上功修，即在灵锐。



后记：耶、佛、道、心

《思辩随笔》最后一节“由全能到至能”的内容，发表前曾向浸会学院（香港浸会大学）宗教及哲学学系的老师们先作了一次讲述，时维1990年12月3日，事缘该系系主任余达心教授邀请笔者对其系内老师们谈谈个人有关宗教问题的看法。余教授在牛津大学获博士学位，专攻神学，学问精深；笔者对于神学却是外行，只是在盛意拳拳的邀请下，唯有班门弄斧，向着宗哲系的老师们试讲“全能论／反全能论”的问题了。

本文对此问题的处理，主要在于破斥前述全能论者的种种谬见并陈示出一个具有两难式结构的“反全能论证”。我看这个论证恰恰刺中了基督教思想之最核心最根本的观念——“全能上帝”这个观念。

不过，基督教的思想观念是一回事，耶稣的教训却是另一回事。若以耶稣的教训为基准，不难发现基督教的思想观念（教条教义）有大量都是“加建物”或甚至“僭建物”。这些“物”就算溃烂了，耶稣的某些教训仍然可以屹立不倒。在我看来，重要的不是“上帝是全能全善全知、既无时空性但又无时无处不在、既是三个又是一个的创世主”、“人一生下来还未学会吃饭穿衣就已经由于两个素未谋面的原始人亚当夏娃不听神命吃了某个水果一口或几口所犯下的滔天大罪而遗传了原罪，必须倚靠预知一切而且一切本来就是由他一手安排的三位一体上帝派他的独生子亦即派他自己来拯救，并且还要相信这个故事才可能得救，否则就要永下地狱遭受亿亿亿亿年比人间地狱还更残酷的真正地狱的折磨”之类的教条，更不是某类自居真理使者的教徒所热烈传过来的“道”，而是耶稣的某些教训。

耶稣教训的精神在于爱。我更欣赏的是中国本建的道教和源自

印度的佛教，而耶稣所讲的爱，与佛教所讲的悲悯慈航和道教所讲的修真履善，正可互相辉映，殊途同归，俱属人间至宝。尼赫鲁说："我最大的愿望，是从所有人的眼里拭去所有的眼泪。"这句话所透露的心，正是博爱、悲悯、履善的心。如果可以对人类的未来抱有希望的话，这种心就是那希望之所寄了。

（终定本·主题篇·完）

（香港版）终定本·跋

已印成书的拙作之中，笔者敝帚自珍而觉得较能接受的，是《寒武纪》和本书五篇拙文。不同的是：前者属副产品，写得比较轻易，不大费劲，却还没有太多地方须要修订；后者则相反。

修订本书几篇拙文，耗时年半，所花的时间约为原文写作时间的四倍。从“成本／效益”的角度看，无疑不智。不独如此。所作的修订绝大部分在极细微处着墨，绝大多数读者恐怕根本不会留意到，即使留意到了也可能不怎么弄得清楚为什么要作出那样的修订。由是观之，这种耗费大量时间精力的修订工作，就更为不智了。

此不智之事，同笔者对于何谓哲学、何谓文学、何谓文章著作等问题的看法有关，亦同笔者珍惜语言之为最主要的思考工具和沟通工具有关，且又同笔者相信（有待论证）中文实乃地球上最优秀的语文有关。不过，在出版社的立场来说，则所有这些“有关”，均与业务无关。

本书修订，旷日持久，以致绝迹书局多时，期间出版社是绝对有权照印原书，而不必呆等作者完成那种反复多变、改过再改、改完又改的“顽癖修订”的。如今幸蒙出版社容忍，实在要谢潘耀明先生（并借此机会向责任编者陈少荃小姐、岑淑群小姐、徐敏华小姐和吴宝仪小姐，以及向提醒笔者注意“到”和“懂得”两词在原拙文里偶有“港式怪鸡用法”的周宁李纯恩伉俪，道谢）。潘先生主持明报出版社兼《明报月刊》，在当前百业萧条、出版界艰奋求存的恶劣环境下，为尊重作者意愿而承担损失，顶住种种压力，让本书长期“空仓”，如斯壮举，诚属不智之举。比上述那种不智要不智得多了。

依据有关字眼的某些用法，可以这样说：在今天，学者专家最多，文化人颇多，知识分子不多，读书人最少。潘先生是读书人，故有这种“不智之举”。

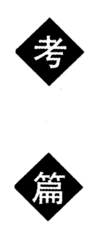
人们每每因为发觉自己做了傻事而悔恨不安，后来因为发现别人做了更傻的事而感到安慰，变得心情舒畅。笔者现正感到不胜快慰舒畅之至，特此致谢。

李天命

1998年6月20日







参考篇

神不存在？！
——哲学家李天命智斗神学家韩那

香港学园传道会

1987年9月30日，香港中文大学校园举行了一场难得一见的宗教辩论，题目为“相信神的存在是更合理吗？”由加拿大学园传道会的巡回讲员韩那对中文大学哲学系讲师李天命博士。

所谓不是猛龙不过江，韩那自1974年开始，即替学园传道会到世界各地的大学，与非基督徒的学者进行有关“神是否存在”的辩论，而且战绩彪炳……李天命博士则以善辩著称，且是校内最受欢迎的哲学系讲师。故此，这场辩论吸引了1700名中文大学师生出席，是中大罕见的“盛会”之一。

两位高手过招之后，由800名出席者评分，结果认为韩那获胜的有190人，认为李天命获胜的有380人，另有140人认为两人打成平手。

为飨读者，我们将该次辩论的精彩内容刊载如下，并向整理辩论会录音带的香港学园传道会致谢。

——《明报月刊》编者按

一、支持神存在的论证

韩那 我乐意在开始的时候，多谢香港的学园传道会邀请我参加这次辩论会。我能与李博士这么有名的学者辩论，是莫大的荣幸。我肯定你们再不会听到比这个更没有说服力的论点："相信神的存在比较不合理。"我将尽力维护这一论点："相信神的存在比较合理。"

李博士曾告诉我，无神论并不是他的立场，故此，纵使他得胜，他充其量也只能得到"我不知道神是否存在"的结论，而非"神不存在"。

同时，李博士若要取得胜利，他必须在神能解释我所指出的现象以外，还有另一个更合理的解释。否则，相信神的存在仍是比较合理的。

如果你们决定自己不会接受"神存在"这个结论，你们便要找到一些方法来否定我的论点。然而这些论点若不是用来论证神的存在，你们通常是会接受的。我想向那些认同自己为诚实的探索者、诚实寻找真理的人说话。

事实上，支持神存在的上佳论点并不缺乏。最近，哲学家普朗廷加（Alvin Plantinga）与一位出色的思想家辩论时，提出至少两打论点支持神的存在。由于时间所限，我只提出三、四个主要的论点；若时间许可，我会再多提两项小论点。

(A) 从道德原则到神的存在

第一，神是对客观道德价值的存在之最佳解释。

在整个历史中，任何地方的人都有一个基本的道德意识：某些事是对的，某些事是错的。他们对于何者为对何者为错或有不同的

意见，但有个共识就是：世上有客观的道德原则。

但如果神不存在，则这个共识就一定是幻觉罢了。因为神若不存在，对错便无绝对的标准。在一个没有神的世界中，谁有权说何人的价值观是对抑或错？在此情况下，道德上的判断就会是相对的、主观的，只不过是个人品味的表达而已——道德的标准或许是社会上的协议，以助人类共同生活，但无论如何，这些都不是客观的、有约束力的道德规范。一个纯自然论的宇宙只是包含了空间、时间、物质和能量，对道德是漠不关心的。分子不会有道德的！原子不会有行为标准的！

如果神不存在，人类就只不过是巧合中的意外，在迷失于宇宙中的一点尘埃上——地球上——逐渐进化而成，并且会个别地、集体地一起面临灭亡。

客观的道德原则是存在的，我们亦深深知道这个事实。说说没有绝对道德原则很容易，但真正生活得好像没有道德标准却非常困难。不论我们说自己相信什么，当我们期望他人怎样对待我们时，那就会反映出我们其实相信有客观的道德标准。下面一个真实的故事便有力地表明了这一点。一个年轻的哲学系学生写了一篇论文，论证没有客观或绝对的道德原则存在。以其所下的研究工夫、学术程度、脚注、论证等来判断，大部分人会同意那是一篇A级论文，但教授在论文上批下了“F”以及“我不喜欢蓝色的封面”等字样。当这个学生收回论文后，盛怒地冲入教授的办公室说：

“这是不公平的！这是不公正的！你不应该以我论文封面的颜色来给予成绩，你应该以我论文的内容来评分。”

教授问：“这篇论文是否在论证没有客观的道德原则存在，像公平、公正等，一切事物只不过是个人主观的喜好憎恶？”

“正是如此。”

“好呀……我不喜欢蓝色的封面，你的成绩仍然是F。”

这个青年人的面色立刻变了，他突然明白到，他实在是相信有客观的道德原则存在的，例如公平、公正。当他汲取了这教训后，教授也就把他的成绩由“F”改为“A”。

我还能举出很多其他的例子，指出你们实在是相信有客观道德价值的。以种族隔离政策为例，倘若我问别人种族隔离政策是否错的，他们会回答说：“那是错的，南非白人不应该那样对待南非黑人。”我会说我也同意。我又问他们是否认为南非白人应有同样的看法，他们会说：“是的，不单我认为那是错的，南非白人也应该认为那是错的。”他们这样说时，便即承认了每个人都应该依从某些客观的道德原则。同样，虐待儿童、纳粹德国对犹太囚犯进行医学实验、忽视饥饿中的埃塞俄比亚人，我们认为这些行为是错的，每个人都会认为这是错的。我们对这些事的感受并不是出于个人的品味，而是我们深深地感受到一些非常不道德的事情在发生。当我们对自己诚实时，我们不会相信相对的行为标准，而是会相信一些人人都应该遵守的客观道德标准的。

但如果神不存在，在这个巧合的宇宙中，在只有空间、时间、物质和能量的情境中，有什么可以客观地支持并合理地解释这些道德原则呢？

因为客观的道德原则确实存在，而我们又知道，如果没有神，这些原则不可能存在，故此可以逻辑地推论出：神是存在的。这是第一个理由，我认为相信神存在比较合理。

(B) 从宇宙起源到神的存在

第二，神是对宇宙的开始之最佳解释。

无神论者常宣称这个宇宙是永恒的，就是说：宇宙一直存在，过去发生的事件之数目是无限的。但这并不合理。我想提给你们几个论点以支持宇宙是有一个开始的。

首先，根据热力学第二定律，如果宇宙已存在了一段无穷无尽的时间，则它应已到达一个平衡状态：在宇宙中，所有分子、粒子该会平均地分布，宇宙中理应没有银河，没有星系或星球，而只是一个冰冷、黑暗、没运动、死的宇宙。无神论者不能说："还没有足够时间。"因为他宣称一段无限长的时间已经过去了。由于平衡状态迄今仍未出现，所以宇宙不可能已存在了一段无穷无尽的时间，它一定是有个开始的。

另一个支持宇宙有一个开始的论点是：数学家承认，在现实世界中，真实无限的事件数目是不可能存在的。如果过去正如无神论者所相信，是没有开始的，那么真实无限的事件数目便存在了。数学家并不是说潜在的无限的事件数目不可能存在，而是说在现实世界中，一个完全的集合（即集合中不会再增加任何事件）是不可能有数目无限的事件在其中的。

现在，无神论者希望我们相信宇宙并没有开始，但这是无稽的。这一刻以前的过去，是一个完全的集合，一个集合既然完全，又怎会有无限的事件数目呢？如果一个集合是完全的，集合中的事件之数目便是一个有限的数目，或许是很大的数目，但仍是一个有限的数目。既然过去的事件之数目不可能是无限的，这宇宙便一定有一个开始了。

从另一个角度来看，你们是不能数至无限的，你们根本无法去

到无限。同样，你们也不能从无限起数，因为无限是没有第一个事件的，你们根本无从开始。你们会由哪一个数字开始数起？你们所选的任何数字都一定是有限的数字。你们如何能有一连串无开始的事件呢？在一连串的事件中，每一点时间发生一件事，倘若这个顺序无从开始，它就明显地不存在。但正是无神论者宣称这是存在的，他说过去发生的事件之数目是无限的。这恰似人们尝试由无底深渊跳出来，根本没有底可借力跳起来。因此，倘若时间的顺序没有开始，那就不会有今日。但明显地我们都活在今天之中。所以，我们再一次看到，这宇宙不是已经恒常存在，而是：过去顺序发生的事件是有限的，即宇宙是有一个开始的。

天文学和天文物理学的发现，在实验上更大大地印证了这个结论。我们的宇宙正在向着所有的方向扩张，就像吹胀气球一样。如果你们将整个过程像电影般倒后，你们就会回到一点：约于200亿年前，宇宙便在这次爆炸中开始了，我们称之为“大爆炸”。根据“大爆炸”的标准模式，空间、时间、物质和能量就是在这环境中被创造成的。因此，“大爆炸”的模式要求宇宙有一个开始。

依此，我们有四个很好的论点，支持着这宇宙是有一个开始的。现在，一个很明显的问题出现了：“宇宙是从何而来的呢？”是从无中突然存在，还是被创造出来，哪一个看法更可信呢？事物不能无缘无故从无中产生，或较佳的说法是：任何事物开始存在，一定有一个原因使它出现。所以，我们可以逻辑地推论出，宇宙一定有一个原因使之存在。因为在大爆炸中，空间、时间、物质和能量形成了，所以在大爆炸背后存在的原因，一定是一个无时间性的、不变的、非物质的、永恒的、没因由的存在，他创造了这个宇宙。这是第二个理由：为什么我认为有神存在比无神存在更可信。

(C) 从宇宙结构到神的存在

第三，宇宙最初期的条件是最适合生命存在的，而神是对此事实的最佳解释。

天文物理学发现，那大爆炸似乎是难以置信地被调校到令宇宙能够维持人类的生命。如果宇宙初期的条件稍微有些不同，生命是永不可能出现或维持下去的。例如在细胞核中维系着质子和中子的引力，倘若减少百分之二，便会毁灭一切对生命非常重要的细胞核；倘若增强百分之二，便会阻碍质子的形成，那就没有物质了。

宇宙的扩张速度若慢了百万分之一，宇宙很早就会崩溃。扩张速度若快了百万分之一，银河和星球就不能形成。至于电子的度数若有些微改变，也会阻碍任何化学作用。

这样的例子不胜枚举，而重点就是：宇宙显然是在很狭窄的限制下被建造成的，以便人类能居住其中。换言之，宇宙是精心设计出来的东西，借以维持生命，而设计者就是神。这就是我认为相信神存在是更合理的第三个理由。

因时间关系，我会跳过第四个论点，而提出第五、第六两个小论点。

(D) 从感官理性到神的存在

第五，论到何以我们对自己感官和理性的能力那么信任，神是最佳解释。

如果我们的理性只是巧合中的突变和物竞天择的结果，那为什么我们应该信赖理性来接触现实世界？为什么我们应该相信我们的思想会有机会是真实的？唯有当感官和理性的能力是由一个充满智慧的心灵所创造，来帮助我们准确地获知这世界的资料时，我们才

应信赖自己的感官和理性的能力。

(E) 从耶稣复活到神的存在

第六，神是对耶稣基督的生平、死亡和复活的最佳解释。

耶稣知道自己是神。他预言自己会复活。我们有四份资料指出，耶稣死后第三日，他的坟墓空了，并指出耶稣曾向不同数目的群众、不同类型的人，以有形的身体向他们显现。还有门徒生命的转变、基督徒信仰的开始，等等，倘若耶稣没有真正复活，上述事实是无法解释的。复活印证了耶稣的宣告："我是神。"这就是第六个理由：我为何相信神存在是更合理的。

将这些论点集合起来，便说明了神是没有时间限制、不变、永恒、非物质、充满智慧和善良的。

我要在此声明，我们今日在此参与的，不是一场没有价值的、不重要的游戏，或是一次理智的操练那么简单，因为这个问题带到个人层面时，便不单是理智上肯定神的存在。真正的问题在于我们能否个人地、亲身地认识神。辩论只能带领我们到相信有关神的事情，但在存在的层面上，真正的问题是：我们信神吗？这份相信是带着倚靠的意识的。

我同意法国哲学家和数学家帕斯卡所说的："神已经给予我们充分清楚的证据，来说服那些有坦诚的心和思想的人，但对那些心灵和思想俱封闭的人来说，证据也会变得模糊起来，以致不能迫使他们信服。"

你们是在哪个类型中？坦诚抑或封闭？在《圣经》中，神告诉我他的存在是显而易见的，使得我们没有借口推搪。但我们每个人都抑制着这份知识，以致神好像一个恋人那样，要吸引我们归向他。

神在历史上已经做了，就是通过基督在十字架上，为了我们顽固任性、偏行己路、背离他的态度而死了。现在每一天神都通过他的圣灵在我们各人身上工作，恳求我们归向他。神说，如果我们以一个坦诚开放的心来寻找他，我们必能找到；如果我们敲门，门就会打开。所以我毫不介意地鼓励你们，细心想想我刚才所讲的，停下来检查一下：你们是否真正以坦诚开放的心和思想来寻找神，还是你们继续在抑制着对神的认知，因为你们不希望那是真的，因为你们宁愿把持着独立自为的生活。

我知道神存在，因为我在大学二年级时，神抓住了我的生命，他从没离弃我。当我对神的灵之恳求作出回应，将我的倚靠放在耶稣基督里面时，我经验到一个灵性上的重生。我个人亲身地认识到神，我发现自己跃入了一个以前永不会梦想到的存在层面中。如果你们愿意以坦诚开放的思想心灵去寻找神，你们是同样能够发掘和经验到这个存在层面的。

现在，我愿意简单地讲述我遗漏了的第四点，因为我还有少许时间。

(F) 从生命起源到神的存在

第四个论点就是，神是对地球上的生命和理智的起源之最佳解释。

事实上，关于混沌初开时生命如何在化学上进化的一切理论，已经崩溃。根本没有地质学上的证据支持地球存在过混沌状态，也没有化学的证据显示当时有机化合物的浓度大大超过今日浓度稀淡的海洋；而且，显然没有足够的时间让生命形成，因为根据化学理论，非在氧气存在的大气中，生命是不能开始的。但科学家正发现

到，氧气并非很早便存在于大气中，换言之，最多只有数百万年容许生命形成。

再说，两位无神论方面的进化论者兼科学家巴罗（Barrow）和蒂普勒（Tippler），刚写成了一部巨著，指出进化论者已达到一致的意见，认为有理智的生命之进化似乎并不可信。

谢谢。

二、拨开迷雾免遭误导

李天命 很高兴今天有机会在这里跟韩那先生作一次意见交流。我心目中只是意见的交流，但有些同学以为是“决斗”。其实当我接受这个邀请时，我心里是有些顾忌的。我的顾忌并不是担心对手可能太强，我素来不担心这个问题。如果是太弱的对手，我根本不会同他辩论。比方说，假如我遇见一个哑巴，或一位中文大学同学刚在诊所脱了牙，用手掩口，在这种情况下，我根本不会同他辩论。事实上我最欣赏的，举个例说，就是在日本的真实武侠历史记载中，佐佐木小次郎和宫本武藏［笔录中误记为“佐再木小次郎和宫管武状”］的一次决斗。佐佐木小次郎是日本名满天下的剑客，他在日本各处巡回，向人挑战，所向无敌。后来他遇到宫本武藏。宫本武藏是日本历史上最伟大的剑客，被尊为“剑圣”。在这次决斗中——**我并非要暗示韩那先生是小次郎**——小次郎死在宫本武藏的剑下。我极为欣赏这样的决斗，其中小次郎的死是很美的死。身为一个剑客，最滑稽的死莫如在洗澡时踏着肥皂跌死。但如果能死在宫本武藏的剑下，却是一件很可贵的事。我提及这件事的用意何在呢？那是要

表明我半点也不顾虑对手可能太强。我所顾虑的是今天的题目是一个很敏感的题目，尤其是我知道在座有很多基督徒，而我平时的讲话方式比较尖锐、锋利，若说得难听一点，可能是尖酸刻薄，我所顾虑的就是偶尔不小心说了尖锐刻薄的话语，会伤害很多人的感情。就算我说了那些话能逞一时之快，但若身为基督徒的同学认定我是反方，对我所说的话听不入耳，那么尽管我能逞一时之快，却毫无好处。所以我一直提醒自己：这次辩论必须以低调、平静的方式来进行，而不要像一般的辩论员往往以激昂的表情及流利的谈吐来表达自己。我并不是以我现在所用的方式去训练中文大学辩论队的，因为辩论比赛通常是要赢取战绩和奖项，但今天我只是要诚心地交换意见。

不过无论如何，由于我是反方，因此可能有些同学一开始就认定我是站在魔鬼的位置上，认为我是魔鬼。我知道没有人会介意别人认为他有魔力的，但很多人都会介意别人说他是魔鬼。在此我要郑重声明：我不是魔鬼。魔鬼大概会希望上帝不存在，但我从来不会希望上帝不存在。我站在辩论台上的目的，也不是要去说服任何人认为上帝不存在。我没有这样的企图，而且就我今天所要防守(defend)的辩题来说，我也不需要论证上帝不存在。我只须论证正方的立论不成立。反方的角色在于驳斥正方。正方的论旨是：上帝存在的信念比上帝不存在的信念合理。我们的大题目是“上帝存在吗？”我和韩那先生双方同意：那只是广告的样式，较简单。实际辩论的题目是：“有神论是否比无神论合理？”所谓“合理”，并非只有一个意思。有时所谓合理与否，是指价值判断上之合理与否；有时所谓合理与否，是指逻辑上之合理与否。目前那是指逻辑上的合理不合理。至于“上帝”或“神”，其实有很多不同的意思。如

果辩论时大家不能取得对字眼的一致协议，就会变得像“鸡同鸭讲”。当然，如果定要选择，我宁愿做鸭。总之，“上帝”一词有多个意思，引申到最远的话，有时甚至会说：“你是我的灵魂，我的上帝。”若是这个意思，当然可以断定上帝存在，而且我是多神论者。但为了尊重对方，我就（在有关的段落里）顺着他的用法。他心目中所谓“上帝”是指基督教正统教义下的上帝，那是有“无所不能”、“无所不在”之类的属性的。

好了，确定了论题之后，我想要指出的就是：有神论并非比无神论合理。

(A)“马后炮解释”不堪一击

希望各位教徒不会介意，须知道就算我的立论成立——事实上我知道那是成立的——这也不是证明了没有上帝。我只是要看看有神论能不能在理性范围内被证明，而我要指出的是：“不能。”那是信仰的问题，我们无法在理性层面找到有效证据去证明有神论无神论哪一个比较合理。但韩那先生却认为他能够，他提出了许多个论证。然而归根究底，他提出的全部论证，其结构是怎样的呢？他从某些现象出发：“呶！有这些现象，所以上帝存在，因为只能用上帝去说明、去解释这些现象。”因此他一而再地说：“这是一个解释(explanation)，我们用上帝去解释，这是一个最佳的解释。”韩那先生所讲的现象，是否存在呢？就算存在（其实大都说不定），是否就能用上帝来解释呢？这是问题最关键的地方。其中所谓“解释”，究竟是什么意思？我们不能说：“为什么如此呢？因为上帝。”只说出“因为”便可称为解释吗？假如问：**为什么唐明皇那么喜欢杨贵妃而不喜欢安禄山？**假设我说：“**因为杨贵妃是杨贵妃嘛。如果杨贵妃**

不是杨贵妃而是安禄山，唐明皇就不会喜欢她了。”这个说法看似解释，实则没有解释到什么，无非是虚假（冒充）的解释。韩那先生正是用上帝作解释。怎样是用上帝作解释？譬如说：“某某事情发生了，因为是上帝的旨意。”**这表面上看像是解释，其实是虚假、伪似的解释。**如果我问：“昨天为什么下雨？”我们有科学上的解释。要是用上帝来解释就会说：“因为是上帝的旨意，上帝的旨意令昨天下雨。”但明天会不会下雨？不知道！倘若明天不下雨，又说“因为上帝的旨意令这天不下雨”。这样的解释就是“马后炮解释”。**而韩那先生用来解释的，便是上帝；但用上帝来解释那些现象，正正就是马后炮解释。**

以韩那先生刚才提及的一些经验为例，他说读大学时有某些经验，他为什么会有那些经验？他认为是因为上帝存在——这在宗教上是一种极为流行的论证，叫做“诉诸宗教经验的论证”。他是否真有那些经验呢？我相信他有。但从那些经验能否证明有上帝呢？我认为不能。

为什么不能？一个人有某些特殊的经验，并不表示就有上帝存在。如果这样就能证明上帝存在或论证上帝存在的概然性高于上帝不存在的概然性，那么精神病患者也可以说：“我有些很奇怪的经验，我的经验证明了在我背后有只无形的东西跟着我。”假如你碰到精神病患者持这样的说法，你的宗教经验的论证能否胜过他的论证呢？不能。即使撇开精神病患者不论，单讲教徒，如果另外有些宗教的教徒也宣称他有某些宗教经验，不过他的宗教经验是这样的：根据他的宗教经验，他认为他的上帝存在而你所说的上帝并不存在——若是如此，在理性上，你的宗教经验论证和他的宗教经验论证哪个较强呢？根本无法判定哪个较强。

(B)"无所不能"暗含矛盾

重要的是，当我们用上帝去解释现象的时候，所谓"上帝"究竟是什么意思。刚才已说过是按照基督教正统教义，但就算依此教义，也不等于意思已经清楚；我的意思是说，不等于"上帝"这字眼在正统基督教教义下已足够清楚，因为根据正统基督教教义，所谓上帝是有无所不在、无所不能、无所不知……诸如此类的性质的。

什么叫做无所不在？"无所不在"是什么意思？是否包括"在这个扩音器之内，在我的耳朵及大肠之内"，是不是这个意思呢？我不知道！

再看"无所不能"是什么意思。如果说上帝是无所不能的，那么有个问题：**上帝能否造出一块他自己也举不起的石头？如果做不到，那就不是无所不能；但如果做得到，也不是无所不能，因为不能举起那样的石头。这一点，可显示有些讲法，例如"无所不能"的讲法，意思似乎甚清楚，但其实暗含矛盾**，这概念是暗中含有矛盾的。有些矛盾很明显，比如，假设这次辩论之前，我祈祷说："上帝啊！请赐给我智慧，让我有真正合理而充分的证据去证明你不存在。"这样的祈祷，所牵涉到的实质矛盾（属广义矛盾）就很明显。但有些矛盾并不明显……（对不起，我要问问计时那位，我是两节连在一起讲的，应该有半小时。）

刚才说到有些矛盾是明显的。但有些矛盾并不明显，不容易看出其为矛盾，要分析一下才能看出那是矛盾。比方上星期，我每晚都看 *Twilight Zone*（电视节目《迷离境界》），由星期一到星期五。有一出戏说捉到某个小神仙然后就可以许三个愿，每个愿都能实现。现在假设有甲、乙、丙三人，那个小仙人对他们说：我让你们每人许一个愿，无论想什么都能实现。甲说："我的愿望是有个清丽绝俗

的女朋友。”乙是男同性恋者，乙说：“我的愿望是甲做我的女朋友。”丙，丙是虐待狂，他说：“我的愿望是甲和乙的愿望都不能实现。”以上所设想的情况是要表明什么呢？是要表明在那个故事里“你们每个人都可以有一个愿望……都能实现”这种说法看似没有问题，一经分析便显出原来含有矛盾。

同样，“无所不能”这个概念看来也有刚才所说的那种矛盾。(上帝能否造出一块自己举不起的石头？)如果“上帝”的概念本身仍未清楚，或者是，如果“上帝”的概念暗含矛盾，最低限度是正统教义所描述的上帝，即韩那先生所讲的上帝，这“上帝”概念暗含矛盾，那么用这个概念去解释现象，这样的解释根本没有效力。韩那先生的整个构想，就是断定有某些现象存在——假定我同意——跟着推论有上帝存在——这点我却不能同意。即使我一路顺着他论辩的方式，他其实仍须论证相信上帝存在比相信上帝不存在较为合理。而我并不是要论证“上帝不存在”比“上帝存在”较为合理，我只是要指出根本没有有效证据去证明相信上帝存在比相信上帝不存在较为合理。

(C) 不可混淆理性与信仰

好了，上帝是否存在的问题如果不能在理性范围内找到较合理的答案，该怎么办呢？不需要怎么办。因为，上帝存在与否，是信仰的问题，不是理性的问题。譬如1+1=2，或物理学、数学中的理论，在此并不需要讲“信仰”。**我们什么时候听过数学老师说：“希望大家怀有坚强的信心，要有信仰，对1+1=2要抱有信仰”？这里根本不需要讲信仰**。为什么不需要？就是因为1+1=2（或3＞2，等等）很合理。但有些想法既不能用理性证据去证明为真，又不能用

理性证据去证明为假，这些观点或看法盖属于信仰的范畴。我并非排斥信仰，我只是要澄清：不要把理性和信仰混淆起来。

我认为韩那先生的讲法背后的毛病在哪里呢？毛病就在于把一个原本属于信仰的问题跟理性问题混淆。**他以为能用理性去证明信仰，其实不能。如果能够的话，很早的时候，大家都已相信上帝存在的了。上帝存在还是不存在的问题，争论了这么久，但1+1=2没有争论，不需要争论，对吗？为什么？这就是理性和信仰的分别。**

如果我们能认清理性和信仰的分别，那么，我们就不会自寻烦恼，而可以保存自己的纯粹信仰。反之，如果混淆了理性和信仰，我们就会自寻烦恼，作茧自缚。我知道有不少信徒跟别人争论教义时发觉自己陷入了一种很尴尬的处境、困境中。为什么？就是因为将两者混淆了起来。将理性和信仰混淆之后，以为自己的信仰在理性上优越于他人的信仰，这种心态十分危险，容易导致一种好像真理在手、好像自己是真理使者的态度。历史上许多宗教战争、宗教迫害，都起因于把理性和信仰混淆了起来。

虽然今天我站在这里所扮演的角色是要驳倒正方，但我心中的主要目的却是想表达刚才透露的那个信息：不要混淆理性和信仰。如果能够清楚地把这个信息表述出来，令大家明白，那么即使在座各位一致认为我这次没有在辩论中取得胜利，即使如此，我也觉得无关紧要。但是，如果我不能把刚才所讲的那个信息清清楚楚地向大家表述出来，如果我做不到这点，那么就算在座各位，包括韩那先生在内，都一致认为我胜出了好几个“马位”，就算如此，我仍会觉得这次辩论对我来说是一个很大的失败。

谢谢各位。

蔡楠（主席） 我刚才开始的时候，忘记了说李博士是开场与答辩的时间连在一起的。现在请韩那先生进行反辩。

三、倒下来的只是稻草人

韩那 我开始时，提出六个论证支持神的存在，但我听不到对这六个论证的任何反驳。如果李博士能够反驳倒我的论证，他就可以下“不相信神的存在是更合理的”之结论。但他并没有反驳我提出的任何论证。

我第一个论证是，神是对客观道德价值的存在之最佳解释。李博士并没有处理到这一点，所以它仍是成立的。我第二个论证是，神是对宇宙的开始之最佳解释；任何事物开始存在，一定有一个原因使它出现，而宇宙是有一个开始的，因此，宇宙一定有一个原因使之存在。李博士并没有对我的第一、二项论据和结论作出任何反驳。第三个论证是，宇宙最初期的环境条件，刚好最适合容许生命存在其中，而神是对此最佳的解释。李博士再一次没有反驳这个论证。我又谈到，神是对地球上生命的始源之最佳解释。我们再一次没有听到对这个论证的任何反驳。我说到神是最佳的解释：何以我们对自己的理性能力有信靠，而我们再一次听不到任何对此论证的反驳。神是对耶稣的复活之最佳解释，我们也听不到对这个论证之任何尝试性的反驳。

我发觉李博士不是在反驳我的个别论证，而是集中注意力于信心（信仰）和理性上。我必须指出，李博士对于什么是信心和理性，基本上有误解。他说我们不应将两者混合，但我想大家要明白，每

一个人，包括李博士在内，在每天的生活中，都会将信心和理性合在一起的。如果不将信心和理性结合，你们就不能成为科学家。很少我们所知道的事情是有完全把握的，除了数学上的公理以及“我现在觉得很痛”之外，很少事情是我们有完全把握肯定的。

所有知识，包括我们日常的信念，例如“大洋洲是位于亚洲南面的一块陆地”，所有科学的信念全是基于或然率的。我们知道这些事情有很大可能是真确的、合理的。但你们并没有绝对的把握能确定：当你们坐在椅子上，它会支撑你们身体的重量。你们需要一定程度的信心，或许是很少的信心——因为过去的证据是，当你们坐在椅子上，它会支撑你们的重量，所以这次这张椅子应该合理地有很高的机会托住你们——但你们始终需要踏上信心的一步。明天太阳会升起来，这不是绝对确定的。当然，我相信，你们也相信，因为这是极有可能的。据我们所知，有史以来每天都是如此发生，所以明天会有很大可能再一次发生。我们不是完全确定地知道拿破仑战败于滑铁卢，我们的相信乃基于见证。所有科学都是基于归纳法的原则和或然率的。

我非常惊讶一位哲学讲师会说我们无须用信心，不必将信心和理性二者结合。实则我们每天都要应用信心于我们日常的信念和科学上。我在前面的论证中，从没有说及信心，我并没有如李博士所暗示的，混淆了信心与理性。我提及逻辑和理性，我从没说过你们要凭信心盲目地跳进去。相反，我提出了证据，指出“神存在”的假设是对六种不同现象的最佳解释。如果与其他解释比较，那是最佳的解释。这样得到相信神存在的结论，是合逻辑的，是合理的。在科学上也是如此，当一个假设比其他假设更好时，我们就相信它是真的。这样使用信心并不与我们日常的信念和科学有什么不同：我

们使用理性，理性带我们至某一程度的可能性，跟着是踏出信心的一步，不是凭信心盲目地一跳，而是踏出信心的一步，得到“神是对这些现象的最佳解释”的结论。

我若理解无误，李博士的另一个重点，是何谓解释。我有些难以理解他这个重点。他说人们问为什么会下雨或不下雨，回答是“因为那是神的旨意”，而该回答含有循环论证。我相信他的例子是正确的，那可能是循环论证。但这只是他作出来的讽刺描述，而不是真正的基督徒信仰，也跟我的论证无关。**他竖起一个稻草人，跟着把它击倒，便说他击倒了我的论证。**我并没有说因为神的旨意才下雨，这跟我的论证无关。

李博士说“神”的观念不清楚，他提到“无所不能”。我必须说我感到十分诧异，我并没有不敬之意，但他身为一个哲学家，我十分诧异他用这个例子，就是神能否造出一块他举不起的石头。我从没认识过一个现代的哲学家，不论他是不是无神论者，会用这个例子来反驳神的存在。每一个我曾与他谈论或辩论过的无神论者，都承认**神不能做逻辑上不可能的事**。所以这个无稽的例子，就像再次竖立一个稻草人、一个讽刺的描述，跟着将之击倒，但他却不是击倒基督徒的信仰。他只不过断言、主张说：“无所不能”这观念是有矛盾的。他没有指出如何有矛盾，他并没有提出任何论证，以供我们分析他的说法是否正确；他只是断言“无所不能”是矛盾的。但若没有论证提出，我们怎能反驳呢？我也可以断言相反的说法。

他提到小神仙与三个人要求不同的事，当然这例子是矛盾的，但这又是与基督徒所信的神无关的。

他提到垄断真理的危险。我认为所有的科学和我们的研究都是在寻找真理；当我们不能确定某些事情的时候，我们须要谦卑，我

们不能傲慢到自以为拥有全部真理，但当我们发现了一些有极大可能是真的事情时，我们都会说“我相信那是真确的，我知道那是确实的”。在科学上如此，李博士在哲学上也是如此寻找真理的。李博士会说刚才站在这里讲了30分钟的话是真确的，他不会说那或许是真的、或许是假的，他会说他所讲的是真理。我身为基督徒，并没有试图垄断真理，为真理而傲慢。反之，我身为基督徒，承认自己是一个乞丐；我已经发现了真理，并不是因为我本身有什么长处，或很有理智，或很有智慧，而是神已经启示了一些真理，我亦明白了，并且那真理更新了我的生命。

这又带到李博士所提到的另一点，他说我用宗教经验作为神的存在之证明。但我并没有呀！在我提出的六个论证之中，我没有用过宗教经验。我在最后提及自己的宗教经验，乃为肯定我的宗教经验和客观的证据是一致的。倘若我说神存在，我信靠神，而没有任何事情发生，你们会认为这是反驳神存在的证据。我同意单单以宗教经验是不能证明神存在的，但宗教经验与客观证据一致时，那就提供了一定程度的支持和印证了。有些人宣称自己有其他的宗教经验，并且宣称那是出于神的，但这并不能证明他们的经验是正确的而其他人的是错误的，反而是：我们须要评估人们对宗教经验的宣告与客观的真理是否一致。而我提出了六项客观的真理，让你们来评估我的宗教经验。

李博士提到，主要的问题是“是否合乎逻辑”。某种程度上这是真的，我们今天所讨论的逻辑上的主题是：“相信神存在是否合理？”但我想再重复一次，问题不光是合不合乎逻辑而已。我访问不同的大学，不是为了玩玩逻辑上的游戏。如果事实上神的确存在，并且相信这事实是合理的，那么这也是一件十分重要而且切身的事

情。我们每个人都必须决定是否要在自已的生命里信靠这个神。

谢谢！

蔡棉 时间过得很快，两位讲者已先后讲了他们的辩词并作了反驳。现在轮到最后陈词的时间，每人有10分钟，先请李天命博士。

四、对准死穴一刀了结："上帝"的概念暧昧可疑

李天命 这次辩论的次序形式是正方讲一、三、五节，反方讲二、四节。有些跟我熟悉的同学事前对我说："这样会很吃亏呀，因为讲最后一句话总是非常有利的，在心理效果上如此。"但我不同意，我不这样看。第一，实际上正方和反方所用的时间一样，是正方把他的时间分为一、三、五节，反方则分为第二和第四节，这形式是主办方面和韩那先生提议、我毫不犹豫地接受的。我觉得在时间上大家相等，基本上是公平的。第二，谁讲最后一句话，虽在心理效果上非常重要，但对于我来说，我不认为这会构成什么问题。第三，韩那先生是主办机构的一分子，由他来讲这次辩论的最后一句话，是很合理、合规矩的。

但无论如何，我仍想提醒大家要自觉地去消除一般人的某些心理弱点：就是有时我们有很好的记性，三年前人家欠我们两块钱我们也记得，但有时记性就很差，三分钟前人家所说的话我们也不记得。由于我没有机会说最后一句话，我希望大家都能记住我的问题，那个问题就是：我讲完之后，下一位对我的回复是否真的能够回复呢？我们不能只听到一些声音就当做已听到回复。刚才韩那先生

的答辩，令我想起平时某些人争论问题——我不习惯于那样的争论——他们不听对方讲，对方讲什么，他们不知道，自己只在养神，休养生息，储气，窥准对方要换一口气或吞一吞唾沫就乘虚而入，就立刻接着来说，抢着来说；而这个时候，对方也窥伺着，不听别人讲什么，等别人吞唾沫或换一口气时就抢过去说。这样的争辩，是不会有什么有益有建设性的结果的。

刚才韩那先生说我没有回复他在开始的时候所提出的那些论证，他可能不明白这点——譬如一个高手同一群人格斗，他不需要逐个“剁”死，他一刀剁死，一刀全部剁死。须知韩那先生的每一个论证都是：由于这样这样，就用上帝可以作解释；第二个论证：由于那样那样，就用上帝可以作解释；第三个论证：由于……。**每个论证都牵涉到“上帝”这个概念，但我恰好是在诘难这个概念，即他每个论证所牵涉到的基本概念，我一刀……。**显然我们不必那么烦琐，每个论证都去回复，因为我只消揭出他全部论证的共同弱点就够。若再逐点来说，便是冗赘、多余，对吗？而我揭出他的弱点就是：他所说的“上帝”，意思根本不清楚，或甚至有隐藏的矛盾。就算韩那先生坚持说没有矛盾，而我说有矛盾，这意味着什么呢？可以说，经过以上的讨论，一方说有矛盾，一方说没有矛盾，那可表示（在目前的语境中）这个概念仍有嫌疑，是未明确的。在这有疑点、未明确的情况下，就援用这个概念，当做已经很清楚，把它用于论证之中，用于诸多论证之中，然后怪对方没有回复他的论证，这是不公允的。我希望韩那先生知道这点：就是他从开头到现在，一直没有分析、厘清他所谓的“上帝”是什么意思。是我尽量去了解他的意思，而由于我知道他的立场，所以我通过正统基督教的教义去了解。但据我的了解，这个正统讲法本身的意思又是不清楚的。如果

我们不是记性很差的话，我们该会记得：韩那先生始终没有厘清他所用的关键概念“上帝”的意思。

很多时候，人们会避开要点，辩论时避重就轻，重要的反而避开。为什么？那是因为他们发觉对方的论点强，自己有弱点，就避开它。为什么韩那先生一直不解释清楚他所用的“上帝”这个概念呢？这概念如此关键，为什么不厘清一下呢？他只是一直避而不谈，假定已经清楚，回避解释。当我们跟人对辩的时候，发觉对方所讲的话里有弱点，我们就不会避开，是吗？通常会抓住那弱点，穷追猛打，心里想：“这次你还不死?！”但是，如果发觉对方的立论无懈可击，人们往往就会用某种策略，那就是避开它，离题。还有一种更巧妙的办法，就是自己离题，却说对方离题；或是自己避开重要的问题，却说对方避开重要的问题。

在此最重要的问题就是：究竟“上帝”是什么意思？我的开场陈词已经提过这点，但到现在，韩那先生仍没有讲。**下一节，他可能不好意思，让我说到这步，他好歹都要交代一下：“噢！我现在解释是什么意思。”说要解释是什么意思，并不等于能解释清楚是什么意思。**很多时候，只是说了几句话，就叫做已经解释。我们都知道这种解释：“你听我解释”，然后发出一些声音，然后就当做已作了解释。

为什么韩那先生要避开那些问题，避开我提出来的论点呢？如果要我似乎很客气地说，我就不说；但如果要我讲心里话，我就会说：因为我所讲的是无懈可击的。**而我所讲的，我认为无懈可击，是由于我能清楚分辨理性与信仰的不同。但是，韩那先生又说，不是这样划分的，什么都有信仰。然而这个时候他只不过是把“信仰”一词的意思扩大，扩大到（扭曲到）什么都叫做有信仰罢了。**平时

我们可不是这样使用“信仰”（faith）这个词的。平日我们吃饭，不需要说：“我对这碗饭有信仰：它不会毒死我。”我们不须如此。其实这个道理我在上一节已经指了出来。**我们能确定的事情**——不必是逻辑上绝对的确定，只消是概然性够高的确定——**对这类事情我们根本不需要讲信仰。正因为不确定，我们无法确定，这时才需要讲信仰。既然如此，那又怎能证明有神论比无神论合理呢？**根本不能证明。

今天我讲的就到此为止，谢谢各位。

五、信不信由你

韩那 李博士在开始他的结语时，提到因为我最后讲话，所以占了心理上的优势。这是有可能的。但我必须让你们知道，李博士当时是有其他辩论次序可选择的，而他愿意选择这个形式。我本身愿意接受三个选项中的任何一个，这个辩论次序不是强加于他的。

我谢谢李博士在结语中，把他的论证很清楚地讲出来。他的论证就是：“神”的概念并不清楚，甚至有矛盾。但称之为论证是不公平的，那不过是一个主张、断言而已。你们要明白主张与论证之间的分别。论证是有论据的，由此而带到一个结论去；而主张、断言则是说：这里有矛盾，这是错的，这是不真确的。

李博士所能做的，是说基督徒的“神”的概念不清楚，他并没有给我们任何论证来证明，或提给我们一些关于基督徒的“神”的概念是不合逻辑和不清楚的可能性。当他最初陈词的时候，我意会到他是完全接纳我们一起为基督徒的神而辩论，所以我假定他是知

道的，我也知道，可能听众也清楚知道，**因此不必详细地谈到“神”。但现在我会稍作解释。**事实上，从某个角度看，我已经谈过了。

请容许我解释，我能够在最初的六个论证中，不提“神”这个字眼，我能够用其他的字。例如，第二个论证表示，任何事物开始存在，一定有个原因使它出现，而宇宙是有个开始而存在的，所以宇宙一定有个原因使之存在。我可以说宇宙有个原因使它存在，因为这个原因使得大爆炸发生。这原因是非物质的、非时间性的、不变的、永恒的。这个概念与传统的“神”之观念十分相近，以至我们有一个支持传统的“神”之观念的很好的论证。我的论证使我们得到结论：这原因是一个设计师，是我们客观道德的基础，很多属性都可由此引申出来，我可以称之为原因，最后断定这与传统基督徒的概念相近，而以此作为支持基督徒的神之论证。

基督徒的“神”的概念是什么意思呢？我也不肯定能证明到什么，但我愿意处理李博士想要我做的。他已提及某些属性了。基督徒的神是无所不能的，无所不知的；他是圣洁的，即在他里面没有任何不公义；他是完全的爱，他是完全的怜悯，他是公正的神。我还可以列出更多的属性，那是众所周知“神”这个概念的属性，神的属性是没有限度的。李博士却没有给我们什么以证明这是不合逻辑的，即“神”的概念不合逻辑。直至他能给我们论证，座中任何人都没有理由同意他的主张：基督徒的“神”的概念是不清楚和不合理性的。

至于信仰和理性，李博士说，当你们吃饭时，不需要用信心去相信那碗饭无毒。**我想我们对“信心”的用法有所不同。**你们并没有绝对把握认为你们吃下去的饭是无毒的，你们有某程度上的把握，而我说的信心就是连接你们所拥有的证据与真理及现实生活之间的

桥梁。概然性和证据带你们到这一高点，跟着你们便要踏出信心的一步，去到现实生活中。当然，吃饭只需要小小的信心一步。李博士说事情的概然性很高时，就不必用信心。我若用这个意思的“信心”，我们就不必用信心去相信神存在。我的论辩带大家去到一个很高的概然性：神是存在的。而他说当我们有很高的概然性时，就不必用信心了。

李博士是否成功呢？在开始的时候，我曾提到李博士若要取胜，必须提出其他可供选择的解释。但他并没有提出其他解释，故此也谈不上那些解释是否可行。直至他能提出任何可行的解释，反驳了我的六个论证，否则那六点仍是成立的，是六个支持神之存在的很好的论证。你们需要判断一下李博士所讲的，这是我期望你们做的。

我愿意再提一点——李博士提及的疑点——因为李博士声称这里有矛盾，但不是指出神的存在是值得怀疑的。当他说到“神”的概念有矛盾时，他作出了一个正面的论断。换言之，他清楚知道“神”的概念有何矛盾。所以当他提出这个论断时，他有责任给出很多证明来支持这个论断。但他并没有用任何论证来支持他的论断，他没有证明什么，断言并不能抵消我的六个论证，所以神的存在并无理由怀疑。据我们这个下午之所闻，神的存在是极有可能的，甚至是毫无疑问的。凭我们今天所听到的，没有人能有根据成为一个无神论者，或一个不可知论者。一个有理性辨识力的人会总结说：神的确存在。

但你们知道吗，即使神的存在值得怀疑，换句话说，**即使支持和反驳神存在的证据是一个均势，我仍可以说，相信神存在是更合理的。因为神若不存在，我们就只不过是巧合中的意外罢了：我们突然跳入了一个冷冰冰、毫无人情味的宇宙中，生存了几十年后，就**

个别地、集体地一起消失。倘若这是真的，生命还有什么价值、意义和目的呢？正如我先前所论证，还怎会有对错呢？但你们看到吗，我们每个人都需要有价值、意义、目的、对错，等等，才能生存下去。没有了价值、意义、目的和尊严，有神论者、无神论者、不可知论者和任何一个人都是没法生存下去的。所以无神论者需要从有神论者的世界观中，借取价值、意义、目的和对错来过每天的生活，因为我们不能没有意义和目的而生存。而《圣经》中的神就能给我们生命中的价值、意义和目的提供基础，因为我们是他基于爱、在爱中所创造的，使我们与他有一种爱的关系，于是生命才有价值、意义和目的。

因此，就算支持和反驳神存在的证据是一个均势——但我相信那不是一个均势——今天还是明显地指出了：我们采纳一个能供应生命所需的价值、意义和目的之世界观，较之采纳一个没有价值、意义和目的之世界观，是更合理的。

谢谢大家！

（注）学园传道会是一个国际性的基督徒机构，于1951年创立，目标是希望每一个人都有机会认识耶稣基督并在信仰上成长，现分布于全球150个国家及地区。香港学园传道会则于1972年成立，工作对象包括大专学生、中学生、专业人士及教徒。

——香港学园传道会

原载于《明报月刊》，1987年12月号

子非鱼安知鱼之乐耶?

杨东川

身为基督徒兼《明报月刊》长期读者，很高兴看到12月份《神不存在?!》的文章。贵刊素以人文主义挂帅，如今刊出这类作品，已是难能可贵，显示编者的兼容并蓄襟怀。唯该场辩论，既非比赛，又非像“选美”特别聘定专家学者来评分，乃以800名可能“情绪化”了的现场观众，“即兴”似地打分数，据以判定李博士获胜，毋宁不太公平?

本人不在现场，但以第三者的“平常心”细读全文，只觉韩那氏指名叫阵之后，双方只是虚晃一招，各说各话，到头来只落得“子非鱼安知鱼之乐也?”之类的“影像拳击”(shadow boxing)比划招式，根本没有达到沟通或对话的目的。按韩氏旨在论证“有神论较为合理”，而李博士却未说出“无神论较为合理”，而“只是说我们没有充分的证据去证明上帝存在较上帝不存在为合理”。换言之，李氏旨在否定对方，却没有提出对自己的论证较为合理的确据。他以四两拨千斤的手法，把对方所谓“支持神存在的论点”放在一边不加讨论，然后把重点放在澄清“神的定义及其属性”的问题上。可见李先生一开始就从未确定对方的大前提即“指基督教正统教义下的上帝，亦是包括无所不能、无所不在诸如此类的属性”，怪不得到最后的结论南辕北辙。举例来说：这好比两氏在辩论“陈小姐是否比林小姐漂亮”，韩氏以闭月羞花、沉鱼落雁之论据来证明陈小姐比较漂亮；李氏则谓漂亮的界说含混不清，端在“情人眼中出西施”，其实陈小姐根本没有闭月羞花，更无论沉鱼落雁云云。自始至终李

氏并未提到林小姐比陈小姐更漂亮及其理由论据为何。

平心而论，基督信仰的宗教哲学一向致力于提出“神存在的论据”，这几乎是所有系统神学教科书的开宗明义，但是神学家也晓得每项论据都隐含有某些先天的不足，到头来只好使出“如人饮水，冷暖自知”的“经验论”及圣经神学的“基督论”等杀手锏，放手一搏，结局常是言者谆谆，听者藐藐。然而不可忽视的是，这些为着信仰而搜集的客观证据堆积到相当程度后，就被接纳为知识。古今多少信徒能逾越数千年的时间，隔着万山重洋的空间，用彼此灵犀相通的话语对讲说：“我找到了！”虽然对局外人说，仍只是“对牛弹琴”而已。

信仰和理性并不互相排斥，而是相辅相承[成]；信仰若无理性，就会变成迷信，而迷信比不信更可怕，走火入魔，就会酿成悲剧。我们对于宗教，固是先凭信心接受，以后也得用脑子思考评估所信的内容。正如有人说：“心以特快车的速度进入救恩，但思想以货车的慢速跟在后面。”归依宗教之后也用到大脑，免得半途被抛弃在某处铁道的侧轨上。

李氏的方法论似乎是使用“归谬法”逻辑。所谓“造一块连他自己也不能举起的石头”，是一个一千年以上老掉牙的命题，问题在乎这个前提并不成立，自然无法得到正确的结论；否则也就不是无所不能了。这错在语意的毛病，而非神的属性不完全。正如有人说：“感谢上帝！我是一个无神论者！”这样的说法很矛盾，含有语病，但我们却不能以此推论没有“无神论者”，或根本“我”不存在！质言之，上帝是超越于逻辑学的矛盾律的，因逻辑只能限制人，却不能拘束神。

附带一谈，李博士引用日本“剑神”宫本武藏与佐佐木小次郎

决斗的故事，激起本人大发思古之幽情。本人自小喜看日本影星三船敏郎主演的《宫本武藏》连续集影片，非常佩服他的武士道精神，在中国的剑客中，恐怕只有“独孤求败”才能与他比划一下。不知李氏的讲词是否以英语或粤语发音？把这两名名满天下的剑客改名为“佐再木小次郎”和“公管武状”，简直是唐突武人，冒犯侠客，如非记录之误，该不该扣分？以示公平“决斗”？反之，韩氏虽然“不是猛龙不过江”，全篇证词无一“美式笑话”，道貌岸然，味同嚼腊［蜡］。加以“美语发音”（想当然耳！）隔靴搔痒，天时地利人和皆无，宜乎其落荒而逃！

总的来说，李博士的大言炎炎，虽然号称“击败”了韩那氏的信仰，却没有提出另一个更高超的信仰，这正陷入现代“世俗主义”（Secularism）的窠臼！无形中，这也是一种没有宗教信仰的信仰，一个比其他的宗教力量还要大的宗教，不可不察！

原载于《明报月刊》，1988 年 3 月号

评李天命的《思辩与宗教》

梁燕城

1988年6月号李天命博士的文章《思辨与宗教》以《哲客侠情》作为反面教材，例示思考方法，文章发表后，《哲客侠情》作者梁燕城博士写了一篇长文投来本刊，作为回应。

我们非常欢迎理性的讨论，但阅毕该文后，感到文中有不少人身攻击的字句，例如“学术骗局”、“垃圾文章”，等等，若是一般的读者来稿，我们便会原件璧还，但考虑到梁博士的书曾遭李天命博士拿来批判，故此，我们决定将原文发表，让读者自行判断是非对错。

——《明报月刊》编者按

一、破貌似思辩的伪思辩

读《明报月刊》1988年6月号《思辩与宗教》（第二部分）一文，评论《哲客侠情》一书的“上帝与石头”问题论点，笔者初看时用颇冷静和严肃态度，看作者能否真以严格的思维方法，去补救这问题的漏洞，但一读其标题却不禁失笑，所谓“顺手一刀破盲辩”，使人完全摸不着头脑，思辩的探讨又如何有“顺手”，如何有“一刀”。“顺手”一词的日常用法是指一身体的随意动作，“一刀”一词是用刀斫去一些物件，这斫去物件的随意动作，又如何和“思辩与宗教”

的主题有关呢？再读后面见其常用到“出手”、“高手”、“高手中的高手”、“绝顶的高手”及“死穴”、“出招”、“祭刀”等词，不禁怀疑作者是否要写一本“盲辩的武侠小说”。但再读一下，却发觉作者又没有那份文采去写小说，似乎想要讨论一些问题。若他真是写小说，笔者就不会写文章回应，因为文学作品是描述和抒发其感受，各有各的感受，笔者无权独断地用思辩方法强加其头上，但可惜得很，作者既写不成一篇像样的论文，连小说也不懂得写，结果成为一篇非驴非马，充满漫骂和情绪的文章。

笔者没有研究逻辑和思想方法，只懂一点皮毛，但从皮毛来看，也发觉《思》文是一篇无法令人读得明的文章，正好是一篇学习独立思考的反面教材，趁《明报月刊》那么有兴趣讲思想方法，让笔者也来凑凑热闹，用最粗浅的方法（即《思》文所想用的方法）分析一下该文。由于该文提出了一个闻所未闻的名词“盲辩”，暂称此论调为“盲辩论”，又由于此文段段都有不止一处的含混和错谬，只能用做分析批判的反面教材，其作者之名可以从略。

一·一 模糊含混的语句：“盲辩”

盲辩论者一开始就提出“盲辩”一词，说对手是“盲辩”，云：“让我们造‘盲辩’一词来指称‘盲撞式’的、盲目胡混的诡辩。那是诡辩之中最劣的一种。下边要破斥的论调，就是一种盲辩。”

似乎“盲撞式”、“盲目胡混的诡辩”、“诡辩之中最劣的一种”是“盲辩”一词的界定。但恕在下愚蠢，我完全无法由这界定去了解“盲辩”是什么！从“盲撞”一词的日常用法看，盲是指“盲眼”，即生物失去视力的状态，“撞”是两事物的相碰击，“盲撞”当是指“生物失去视力而碰击一些事物”，这在经验上有时可以见到，但这经验

上所见的状况如何可以用“式”这个字连起来呢？若“式”字指“形式”、“方式”，则“盲撞式”当被界定为“生物失去视力而碰击一些事物的形式”，但这经验可见的状况如何能有一形式呢？可惜“盲辩论”者完全无交代！

再进一步，一经验可见的盲眼碰击状况，又如何能成为一种“论调”呢？难道“论调”是一具体生物而会失去视力和碰击呢？①一个非具体名项不能当作具体名项来使用，这是语言分析ABC，盲辩论者竟一开始就用了“实化”的语句制造语言陷阱，打出“盲辩”一词，其实只是用几个词语“胡乱搭配”（恕我借用他自己的形容词）[1] 在一起，就想瞒骗过去，用来批判他人了！

又“盲目胡混的诡辩”，亦是扑朔离奇的语句，“盲目”一词是生物失去视力的状态，“胡混”似是一形容词，一般指“胡涂混帐”，“混帐”可指“混乱帐目”，有时也意指“男女发生同帐的婚外性行为”，请问“生物失去视力”如何会和“胡涂地混乱帐目或男女发生同帐的婚外性行为”连起来呢？而且又忽然拿来形容“诡辩”，更是风马牛不相及。若以为如此就可为“盲辩”下一界定，那就真是一种胡涂得很的界定了。

至于“那是诡辩之中最劣的一种”，似乎比较易明白，但若仔细考察，不能不问，何谓“诡辩”？若指“似是而非”的辩论，那么这种辩论如何划分优劣呢？其优劣标准何在呢？何以盲辩是“最”劣的呢？也是很可惜，“盲辩论”者仍然毫无交代，却只告诉读者一个所谓最劣诡辩的断言，其建立“盲辩论”的过程，完全是神秘莫测的。

---

①编按：文章涉及论战，此处原文照录，基本不改错别字等。

更奇怪的是，这样子胡涂地造了一词，竟就可以在全篇文章中到处提出来，仿佛已是人人都明白的词句了，并且还不断用这词加在对手的理论上，把对手侮辱一番，就以为获胜了。

其实“盲辩论”者在还未谈到论题时，已经输定了，因为他连拿去批判的标准也无交代，只是凑合一堆毫无界定的词语在一起，就以为人人可“望文生义”，理解他的用法，但遇着思想有训练的人，就无法模糊含混地过关。单在这里一击，《思辩与宗教》一文第二部第一节就“溃不成军”(恕我借用盲辩论者另一个没有界定的名词)，而其以后整个所谓“破斥”，就不知如何成立了！不外利用一堆名词发些语音而已！

一·二　另一模糊含混的语句：“确当”

在第二节，“盲辩论”者大谈一番“高手”言论，似乎想写武侠小说，但忽然又说了一句似乎有点理论的话：“怎样是无懈可击的论辩呢？答案很简单，确当(包括清晰)的论辩就是无懈可击的论辩。”

这里提出了“确当（包括清晰）”一词，作为“无懈可击”论辩的标准，笔者十分高兴，以为他终于会交代其论辩标准了，于是看下去，希望找到“确当”和“清晰”一词的界定，但很可惜，后面竟是大谈“必胜之道”，却无再解释何谓“确当”和“清晰”。

“确当”和“清晰”是否互相界定呢？似乎又不是，因为“确当”包括了“清晰”，“包括”一字可能用为“清晰是确当的一种”，或“确当之外还要加上清晰”。若是前者，则“清晰”一词可暂不理，先弄清“确当”一词好了；若是后者，则两词都要一同弄清。

可惜“盲辩论”者毫无交代这两词的意思及其关系，所以这两词只给人一种感觉，就是大概“确当”和“清晰”两词能令人联想

到较好的事物或状况，但却永不知其意思，“盲辩论”者竟就利用这种联想来建立其“无懈可击”的标准了，以为这样子就可模糊含混地过关，建立其“必胜之道”，实在可怜得很。

当这两词没有界定时，任何人都可用之来形容自己的理论，例如我可说《哲客侠情》一书是“确当”和“清晰”的，是“无懈可击”和“必胜”的，正如“盲辩论”者拿来形容自己一样，那么，“确当”和“清晰”两词，不外是一些字形和语音而已，并无说明什么！

在这问题上一击，《思辩与宗教》第二部第二节，又是“溃不成军”了。

一·三　一片糊涂的推论和评断

本来文章写到这里就可结束，因为一、二两节一开始已是模糊含混，无法叫人理解他在说什么，在他澄清之前，他后面整个批判都由于词句无界定和缺乏批判标准，均已自动溃退，毫无作用了。但此文实在还有太多可供青年人练习批判思考的地方，不妨随意举些例子看看：

1.“诚实的人不肯诡辩，聪明的人不肯盲辩”，这里提出了另一名词叫“诡辩”，但无加以界定，只是一个令人联想是一种不好的辩论，然后用之以连上“诚实人”这词，诚实人在日常用语上大概是指具有一种道德的人，如不欺骗等德性，“盲辩论”者想指出一个有不欺骗德性的人不肯诡辩，但这只是一个断言，笔者从前文后理看不出“有不欺骗德性的人”和“不肯诡辩”之间有何必然联结，只要我找出一个诚实的人肯诡辩，这命题就不成立，盲辩论者不但没有交代“诚实人”和“诡辩”之间如何建立“肯”或“不肯”的关系，更对“诚实人”和“诡辩”都无界定，这种含混使人因不明白

其定义而不能找出反证，于是就可“胡混”（借其自用的无界定名词）过关，好像讲了一句极有智慧的话，然后更借此笼统字句打击对手，暗示对手是诡辩和不诚实。而下一句讲聪明人不肯盲辩，亦是用同一含混方法去将对手侮辱一番，以为就此可辩论胜利了。

2.“这么杂乱、胡混、血肉模糊的一团推理”一句，用了“杂乱”、“胡混”、“血肉模糊”三个词句形容“推理”。“胡混”一词前面已讨论过其模糊性了，今且看另两词，“杂乱”一词日常用法是形容“事物不整齐的堆放”，“血肉模糊”一词日常用法是形容“生物体血肉分不清”，通常形容人被汽车辗过或生物体受伤害的状况。很奇怪，竟然这两个形容事物和生物体的词句，竟被用来形容“推理”！而且还加上“一团”这形容词，有“推理”是“一团”的吗？有“推理”是“一团”事物或“生物体”吗？盲辩论者又再一次将非具体名项当成具体名项来用，且将不同名词凑在一起，制造一个联想，然后就以为是破解了一个论题了。

3.“越有客观理据支持的论断，越不需要美其名为‘绝对真理’。……越是缺乏客观理据支持的论断，越会被坚信者名其名〔编按：原文为“美其名”，梁氏误引为“名其名”〕为‘绝对真理’。……这些人的‘绝对真理’往往跟个人利益、面子、狂妄心态、安全感等等因素挂钩”，这是在第二部第一节（E）突然“天外飞来的断语”（借用盲辩论者另一没有界定的语句），他提出了“绝对真理”一词，而又毫无解释，唯一的定义似乎就是“缺乏客观理据支持的论断”，但又无交代何谓有客观理据支持，所以“绝对真理”和“无客观理据支持”只是互为界定，而“缺乏客观理据支持”一形容句可引发一些联想，如“无理的”等，于是就用这不好的联想加在“绝对真理”一词之上论断之，不过这在一自己反对的词句上加一形容词，并

不带来任何辩论性的效果，只表达了“盲辩论”者厌恶一些名词的感情罢了！

盲辩论者在前两句话毫无界定和证据地讲一堆好听的说话，不外表达了对“绝对真理”一词的感情，并无任何理由去指出说“绝对真理”这话是错的，而后面却又“百尺竿头，更进一步”（借用其无界定的语句）地说“这些人的‘绝对真理’往往跟个人利益、面子、狂妄心态、安全感等等因素挂钩”。很奇怪，世界上有一种叫做“这些人的绝对真理”，实在不知其何所指，后面更以这句不明所以的话，“挂钩”于“个人利益、面子、狂妄心态、安全感等等”，这后面一句话似乎是在作心理分析，但这种分析又如何和“这些人的绝对真理”有关呢？盲辩论者讲了一句不明所以的话，再作了一些莫名其妙的心理分析，然后说两句话在“挂钩”，而毫不阐明其关系，这确是“利用胡混的言辞，……如此这般就算论证了自己预定了的结论”（再借用他自己一段很情绪而又无界定的断语），即是那反对“绝对真理”一词的主观感情所要带来的结论。

附带说明，本人分析盲辩论者讲“绝对真理”时的错谬，只是揭露其语句的模糊和欺骗性，不表示本人赞成“绝对真理”一词。《哲客侠情》一书从未说过自己一套是“绝对真理”[2]，更且书中是用尽各种象征方法去反对宣称为“绝对真理”[的]哲学和主义，本人也反对各种独断的封蔽系统，如今也正因发觉“盲辩论”摆出反封蔽之说，而其自身却表现无比的独断霸道，自以为代表真理和理性的表达方法（请看下一段分析），才去将他的面具揭开罢了。

4.“‘文章千古事，得失寸心知。’作品的高下之分该是如此，论辩的是非之分亦是如此。是非高下既分，愚人不晓得又有什么关系呢？明眼人能看得出来的。……历史终会知道的。……但只要人类

基本上是讲理的，只要人类的发展过程虽有曲折但大体上还是朝着理性的方向迈进，那么，终有一天，人类所知的真理或确当的论断就会包括我们的立论在内。”这段满有感情的话，兜来兜去，不外要讲出最后一句，自己的立论包括人类所知的“真理”或“确当论断”，笔者不禁怀疑整篇《思辩与宗教》，不断用模糊含混语句骂这骂那，判他人为白痴、精神病、欺骗性、愚蠢等，最终不外是想指出自己代表了人类所知的“真理”或“确当论断”！但论者又心知肚明，知道自己论点糊涂顶透，不为人所接受，于是就搬出“明眼人”、“历史”和“理性方向”来证明自己是真理。

很可惜，这段话仍是不清不楚，何谓“作品高下”？何谓“该”？“作品的高下该如此”的“如此”是什么？若是“文章千古事，得失寸心知”是高下标准，那就的确是“引一两句似乎很有感性的‘诗’或‘哲理’，赖以回避对方的论点”了（再借用其模糊不清的语句）。下一句讲“是非之分”，亦是同样地不交代其判断标准，用一两句诗来作是非之分的标准。后面用到“明眼人”一词，而何谓“明眼人”，又无说明，当然，“明眼人”一词可令人联想到一些好的或智慧的人物，所以“盲辩论”者在提不出任何理据来支持自己时，就借用文字烟幕，叫人联想到“好的或智慧的人”会看出他是真理化身。

跟着一句“历史终会知道的”更是莫名其妙，“知道”一词是指一个具体而有思想的生物体（人）用其感觉或思维去理解，难道“历史”是一个“具体而有思想的生物体”，可以去知道吗？“历史”一词不是指一个实实在在的生物，何以又能“知道”呢？这是语言分析 ABC 也未懂的表现。

然后一句“只要人类的发展过程虽有曲折但大体上还是朝着理性的方向迈进”，简直是不知所云。何谓“人类的发展过程”，完全

没有交代，“发展”是指什么，“曲折”是指什么又没有交代，然后来一句“大体上”，也是不明所以，何谓“理性”，何谓“朝着……的方向迈进”，又无交代，只是“信口开河”（这词也是借用他的），“理性”是一个实物吗？怎可以成为一“朝着”“迈进”的“方向”？若把“理性”一词化为X，就没有人能猜出这句话是在讲“理性”了。

在一片胡涂含混的语句和推理之后，“盲辩论”者就自封为“真理”了，很可惜，我们若把这段话加上一个字，即在最后一句加上一个“不”字：“人类所知的真理或确当的论断就‘不’会包括我们的立论在内”，整段的说法仍可一字不改地应用，即谓“盲辩论”者毫无真理和确当的论断，是“明眼人能看得出”的，“历史终会知道的”，只要人类的发展过程“大体上还是朝着理性的方向迈进”，都会知道“盲辩论”不代表真理和确当论断。由此亦可见盲辩论的文字烟幕了。

5.“我们的理性正是我们最可珍贵的‘自己核心’或‘核心的自己’。……人的生命在升进的历程中，第一阶段面对朦胧的自己，第二阶段面对家人，第三阶段面对朋友，第四阶段面对社会，第五阶段面对当代，第六阶段面对历史；在最后也是最高的阶段，人面对裁判者上帝，即面对寸心上帝，亦即面对自己的核心、核心的自己。”这段话说得颇有感情，使读者对之能产生一种敬意，就是“盲辩论”者还会有些理想，不单是一个自封为真理，而到处践踏他人的文人。然而很可惜，这段话仍是无法令人理解，如今也不再花篇幅逐句追问了，只请“盲辩论”者作一较清晰的交代或界定吧：何谓“自己”？何谓“核心”？何［谓］“自己的核心”？反过来说的“核心的自己”又是什么？是否等同于“自己的核心”？何以面对“寸心上帝”即面对“自己的核心”和“核心的自己”？何谓“寸心”？

何谓“上帝”？何谓“寸心上帝”？又何谓“人的生命”？何谓“升进历程”？何谓“阶段”？何谓“面对”？何谓“朦胧的自己”？何谓“当代”？何谓“历史”？何谓“最高的阶段”？阶段之间有何连结关系？

全段没有一句话讲得清楚，表现得好像已把宇宙人生全盘掌握了，正是“自以为无所不知”，“从而把愚人唬住”，“只要上天下地古今中外的说得天花乱坠，便能增加诡辩的文字分量的了。愚人是分辨不出你原来只是在胡吹的。”（以上引号内字全是引自盲辩论者自己的用语）。

一·四 揭破“唔［不］明你讲乜［啥］派”的技俩

写到这里，实在有点累了，随意引七段话，已知《思辩与宗教》第二部分是一篇浮浅模糊又自称为真理的文章。如果详细逐段分析下去，要写好几万字，指出其用字的随意暧昧，态度之专横，以情绪取代说理，以漫骂来自封胜利。如果思辩是指按逻辑的形式去推演一些论辩，对其中每一个字词都有界定，每一步骤都有理由去推论，而态度又客观冷静的话，这样一篇文章若能称为“思辩”的文章，那就叫人失笑，客气点说这是一篇“伪思辩”（用了思辩的名词，但又不依思辩的规则）的文章，不客气点说，这是一篇作为思辩反面教材的最佳文章。

笔者过去很少用以上方法分析一些文章，因为主观上觉得只有不太懂哲学的人，才会如此逐字逐句去反问，这是很初步的对语言反省，算不了什么哲学。不过也要看是对什么人，对那些只懂这方法，又想称王称霸的人，还是要用这最初步的方法回应。

有人以为这种方法叫“分析哲学”的方法，笔者过去也以为是，

特别在大学时代，修读“分析哲学”一科，那位“盲辩论”派的讲师，就是整个学期都在反问他人的字句定义，大讲“高手”必胜之道，由于他口才不俗，穿上白衣白裤白鞋又“有形”，加上能讲些“男人讲逻辑，女人讲谬误”之类笑话，同学们大都敬佩莫名，以为“分析哲学”就尽此了，笔者当时虽常与他辩论，但由于所知有限，仍以为他代表了分析哲学，及后留学，再修读分析哲学课，也有机会聆听大师奎恩与克里普克等［人的］言论，才知以前所学大都是垃圾，不外学了一套“唔明你讲乜？”的反诘技俩，对任何言论都“唔明”一番，不去尝试从各种哲学整体的思路脉络，语言用法去理解其思想，只是努力地去“不明白”，然后就嘲弄一番，连“黑格尔”、“海德格尔”等哲学作品都成为反面教材。这与西方所见的正统分析哲学绝不相同，西方所见的正统分析哲学的处理问题方法，可参考《明报月刊》同期叶保强博士《应用哲学的意义、现况及前景》一文，这是像样的分析哲学文章，以解决问题为中心，步步有推理，文字力求客观有定义，与《思辩与宗教》一文正好成一强烈对比。

本人一向对分析哲学只懂皮毛，但单靠一点皮毛，也知“盲辩论”者的思辩只是一个骗局，而其所教的“唔知你讲乜”的方法，亦是一学术欺诈，如果读哲学课只为玩玩花巧，那无所谓，但以为这是学会了分析哲学，那就是被欺骗了。笔者平常不屑用那种“唔知你讲乜”的方法，只有两个例外，一是遇到了自以为代表真理的人，另一是喜欢用“唔知你讲乜”方法的人，“盲辩论”者正好两者兼具。

为了读者能提高警觉性，笔者也仿盲辩论者设计了下面一个方格，里面的话是当做“机智语”来说，绝无轻视一些学派或人的意思，请勿当真：

懂得哲学的人讲哲学，
不懂得哲学的人谈语理分析，
语理分析学不通的人讲思辨与宗教，
评不倒宗教的人评武侠小说，
连评武侠小说也打输的人，
只好说历史和上帝都在自己的一边。

二、谈《哲客侠情》一书中有关上帝与石头的讨论

二·一 《哲客侠情》是一本什么性质的书

在《哲客侠情》一书的后记中，笔者曾清楚说明："……写《哲客侠情》，探讨如何由人生体悟以知上帝存在的问题，指出只有在虚无主义与独断主义之外之上的信心超越上才可悟上帝，写作形式求新的突破，遂用武侠小说方式来写，将一些传统的哲学争论改为武侠招式交手。目的是将枯燥的哲学化为有趣的人生反省，使一般读者亦由此得到一些哲学智慧的启发。但武侠的决斗必有胜负，其中那一方哲学观点的胜利，自不免有笔者自己的观点在内，也代表了笔者个人对某些哲学观点的批判，但这并不表示某一哲学在客观上必然比另一观点优胜，那只是笔者的看法而已。"[3]

这里已交代出该书是从"人生体悟"去讲上帝的存在，用武侠小说手法是要带来"人生反省"和"哲学智慧的启发"，而所有胜负都是笔者"个人"观点，而不是一"客观"上的判定。这不是一本

拿来辩论真理的书，却是如书名所意指，是一种“哲情”，是代表笔者多年来对上帝和各种宗教智慧所作的哲学反省和体验，然后用不同的象征来表达出来，作为一种人生思考和体悟的记录，如果他人能阅读而引发类似的体悟，则视为可以和自己神交者，如果他人阅读后全不同意甚至要辱骂一番，也无所谓，那只是不能沟通性情者而已，书中从无一句话说这是绝对真理，非接受不可。而“盲辩论”者竟称之为“传道的宗教书”，不外是想使人对这书产生一联想，即这是向人传教的作品，必然无甚深度，进而加以侮辱，不过他连何谓“传道”和“宗教”也无界定，只是用其一贯技俩，用一名词制造一联想，进而歪曲其原意，而达到有宣传声势之效。

书中的儒释道和基督，都是笔者体验的宗教智慧，从没说这是客观的儒释道和基督的哲学或教义，更没说过“基督教境界最高”(其实书中内容部分连“耶稣”、“基督教”和“基督徒”三词都未用过，而“基督”一词亦只出过两次而已)，书中最后要表达的，是任何宗教智慧，不论有多高，都有可能独断地自以为是，自以为代表了真理，故须一态度上的继续开放，才可不成为独断的教条，这开放的态度，名为“信心”，而封蔽的态度，就名为“罪”，笔者写此书去表达这方面的个人反省和体验，绝不拦阻他人对儒释道和基督信仰有不同的体悟和表达。

表达哲学的个人反省和体验，并不是陈列一哲学论辩，哲学论辩自会在较学术［的］作品中写出来，所以《哲客侠情》充其量是一本“哲情武侠小书”，并不是一本“哲学武侠小说”，更不是“神学武侠小说”，神学的方法和范围，与《哲客侠情》毫不相同，只有连神学ABC都不懂的无知者，才会乱用神学一词来形容此书。奉劝“盲辩论”宗师最好还是走过去崇基神学组，修一两课“神学导论”，

学学“神学”两个字是怎样用吧！否则开口闭口讲“思辩与宗教”，而又连“神学”一词都用错，可不笑坏他人吗？

依“盲辩论”者的一贯黔驴之技，一定会说你讲“哲情”，那就不但不能自称为真，连被说为假的资格也没有了。其实这三度板斧很易露出其死穴，就是何谓“真”？何谓“假”呢？真假的标准是否由“盲辩论”者自定呢？请你先交代真假的标准，并充分证成这些标准如何成立，不要重讲十多年前已讲的所谓方法学的两个区分，把几十年前逻辑实证论的东西乱抄一篇，就以为可以过关；请你先提出理由，去证明你提的真理标准是客观“确当”（又借用“盲辩论”那未界定的名词）的，否则，你不外自说自话，自封真理代表而已。最后请你也不要用那“精神病论证”，即凡不接受你定的真理标准者，都是精神病患者，也是白痴和愚蠢的人。

二·二 “盲辩论”者的三度板斧

《哲客侠情》一书虽是讲“哲情”和带有不少文学性与智慧性的词语，但通过书中人的反复对话，其意思仍是清清楚楚的（容后一节陈述），可是“盲辩论”者却有一技俩，把原是清楚的意思，安排成不清楚，其手法有三度板斧[4]：

1.先把批判标准模糊化——盲辩论者不但在用“盲辩”一词时胡里胡涂，不交代其批判标准，且在开始时，同样讲了一堆无内容的说话：“我们试认真地问问自己：可知道上面一番话究竟说了些什么、论证了些什么吗？”

如果想批判他人，先要列明何谓“是”、“非”、“对”、“错”的标准，却从未见过严谨的批判标准竟是“试认真地问问自己”。“问自己”是一种叫他人反省的要求，却不是一客观的准则去说出是非

对错，这要求最多具有“规范”他人思想行为的作用，却不具任何“认知”上的真假判准的意思，对手亦可用同一句话要求“盲辩论”者去“认真地问问自己，花两三万字去‘胡言乱语’一番，除了达到满足一己骂人欲望以外，究竟论证了些什么？”当双方都能用这句话形容对方时，这句话已无论辩上的意义了。

“盲辩论”者就是如此地用“暧昧错乱”（借用他自己的话）的辞句去建立其“破斥”了，在这完全弄不清的意思下，自可为所欲为，讲一大堆引起联想的话，例如说“摸上帝一把”、“踢上帝一脚”、“高呼上帝因而吓上帝一跳”，就以为把对方的论题推翻了。

2.然后拆散一段完整说话——“盲辩论”者的第二度板斧，就是把一整段书中的完整对话，拆成几小段来引述，再将几小段的每句话分开，然后又将每句话中的每个词来分析，来不明白一番，于是就说每句话和每个词都好像不清楚，之后立刻加一堆侮辱性形容，如“信（顺）口开河”、“暧昧错乱”、“丑劣绝伦”、“愚蠢而不诚实”、“颠倒逻辑”、“荒诞的错谬”、“滑稽荒谬”、“随口乱说”、“不负责任”等，情绪一番，践踏对方一番，就以为是客观地批判了一论题。

不过，任何学者学过训诂学ABC或“古典解释学ABC”的人，都知道要解释一“文本”（text），不能只是了解一个词句的单独意思，还要同时了解该“文本”的整体思想结构，去界定每一个词句，才不会犯“断章取义”的弊病，若要断章取义，人总可以认为很多词句是不可解的。但这绝不表示原来的“文本”有什么错谬，只表示你连学术上解读的方法也不懂罢了。

从整体思想结构看一文本，每一文本都有其特殊的用语方法，其特殊的界定内容及其特殊的推演某观点之方式，如借用后期维特根斯坦的用语，各“文本”皆有其“语言游戏”的法则，要分析之

必须先了解其本身如何运用和界定语言的法则，这才能掌握其意义，如果有些“唔明你讲乜”派教主，先定了一套“语言游戏”的法则为普遍真理，是一切有意义语言的唯一标准，然后去批评其他的“语言游戏”是错谬，那就等如下象棋的人看见他人下围棋，就大呼小叫，说下围棋的人“滑稽荒诞”，每下一步都是“天外飞来”，是精神病患者。那就不过想建立自己的霸权，要定下象棋法则为唯一真理和确当的标准，凡不同的就否定和漫骂。当然，在一言论自由的社会，总有些人会这样，如果这些人还拥有博士衔头，更可起一山头做教主，但以为如此就建立了真理，历史和上帝都在他一边，那就幼稚得很了。

3.最后讲些不相干的例子和判断来混淆视听——“盲辩论”者的最后一度板斧，就是制造一些不相干的判断，例如《哲客侠情》里批判“上帝和石头”的发问者混淆语辞，指出利用语句混淆的错谬，去制造一个命题，使一些原不相干的语句看来是矛盾的，进而推出“上帝是全能但又同时造得出和造不出一搬不起的石头”这矛盾命题，其实这矛盾命题由于混淆语辞而产生，故是无意义的。这明明是针对辞句的混淆混乱，而“盲辩论”者却突然说“逻辑上根本没有这样一个原则”，无端端说逻辑的原则，与原文谈辞句混淆的问题毫不相干，但却就此以为可把论者的反问忽视了。

“盲辩论”者也很喜欢举些不相干的例，如明明在讨论“上帝与石头”的哲学问题，却忽然来句“上帝对亚当说”，“上帝惩罚罪人”，“上帝大为震怒”（其实基督教很少用“震怒”一词）等与论题毫不相干的举例，这些语句都是属于宗教叙事文或诗歌智慧文学中的宗教文学表达方式，其意义可通过宗教的语言分析和经典研究的方法去了解，却不是在哲学上讨论上帝这概念时用的。盲辩论者却突然

拿出来，去证明其用“搬起”一词的有效性，那是否表示他用“搬起”一词是按宗教叙事文或诗歌智慧文学的用法呢？若然，那就无所谓了，因为“上帝是全能但又造不出和造得出一搬不起一石头”[编按：梁氏原文如此]原来只是一宗教文学的诗句或智慧语而已，用这类“矛盾句”去讲上帝的宗教文学实在有很多，这不再成什么思辩问题，更无须“盲辩论”者来重讲一遍了。

类似的不相干例子到处都是，如“设想Y向X挑战”、“有位天使能造及搬任何磅重的石头”等，试图利用一些图像来逃避对方的反问，然后引用一大堆联想性的形容词来取笑对方，结果就能堂堂皇皇地向天下公告自己是“绝顶高手”了。

“盲辩论”者耍完三度板斧以后，还大谈“封杀后路”的“必胜之道”，其实前面“胡吹”（也是借用他自己的形容词）一番而以为胜利，已是很好笑，后面还说要“封杀”，笔者主观觉得他实在是心里恐惧，由于心知肚明自己的论辩松动，一被揭破就不能做教主，所以不让人答辩就先假设了对手已输，然后幻想对方如何无望地挣扎，最后就说对方如不认输，就不合理性，不合历史，不合上帝的裁判，其实这还算什么辩论，先曲解一番人家的意思，然后不让对方反驳，就已先判了自己胜利，这在辩论比赛中都已不合规格，何况还是讲“思辩”和“理性”的“博士”级文章！

“盲辩论”者最有趣的说法，就是总幻想对方会判自己是“魔鬼”，天！如果真有魔鬼存在，又怎会表现得如此“丑陋绝伦”、“错谬百出”（全是借用其自己的话），要当“魔鬼”，还需要多下点功夫吧！（附带一提，本人绝不用“魔鬼”一词来形容人，更不拿来形容自己，作哲学思考和反省，毕竟和西人鬼节戴上僵尸面具来胡闹是两回事。）

二・三　再论上帝与石头问题

《哲客侠情》一书是对哲学的反省和体验，在论上帝与石头的问题时，本是交代自己对这问题的思考过程，主要方法在不断要求对方澄清这问题中的关键字眼或背后假设，当对方每作一步澄清时就依其澄清后的观点作新的反省，并再要求其澄清新观点的关键用字或假设。所谓三个“角度”，就是对每一澄清步骤后的观点提出新的反省和新的澄清要求，在这不断反问下，上帝与石头问题终因其用字含糊或其设定的观点有矛盾而自动取消，不能达到其上帝不全能的结论。而书中的文学表达方法是通过两人对话来引发一些思想，让发问者和解答者都可在对答中一步步加深对问题的了解。这在传统哲学中也有好些写作方法是如此，用对话来引发一些思考，通常对话录都不是一些严格论证，却是希望能对读者带来一些启发，其意义往往要由全体对答中见，如果将其前文后理的思考和界定断开，逐句来追问，就很易歪曲其意思，因为很多词句界定和讨论的内容，都在某一句话之前的对话中交代了，断开前面的交代，单独一两句抽来解剖，这是连训诂学ABC都未懂的人才会做。

最后，让笔者用非文学和非对话的方式交代一下个人对“上帝与石头”的思考吧！我从不认为自己的看法代表什么权威和真理，更不是“护教”（“盲辩论”者也是乱用“护教”一词，“护教学”的方法和范围与《哲客侠情》的写法完全不同，请到崇基神学组找科“护教学ABC”修读一下就知），却只是一些思想的分享，若与“神学”和“护教学”比较，笔者之论只是宗教中最卑微的一种言论而已。

1.追问“上帝与石头”问题中对“上帝”、“举起”、“石头”等语句［的］定义，进而揭露其混淆语辞的错谬

当问到“上帝能不能造一块连他自己也不能举起（或搬起）的大石”[5] 时，其中有关“上帝”、“石头”、“举起”等词语，都完全没有界定，那么把这堆语句凑合起来是否能构成一个“上帝全能的说法是有矛盾的”这个断言呢？

其语句没界定，但我们仍可“同情的了解”地由这些语句的日常用法来推想，究竟问者问了个什么的问题，又如何想由这问题暗示了什么的结论。

“上帝”一词，在宗教的语言中自有其用法，但这要先对宗教用语的法则有了解才成，“盲辩论”者对宗教知识连ABC的程度也未有，故如今只从非宗教用语来看这词，在非宗教用语中，例如哲学上用到上帝一词，最低限度是指一感觉经验“不能观察的，无形象的存有”，而且一般也用上帝一词指“无限的存有”，各派哲学家依其系统去对这“无限的存有”作不同的论证和界定，这些哲学的不同观点，已与论题无关，故暂不讨论。最低限度我们可从哲学上一般的用法，说上帝一词最少是意指“不能观察的，无形象的以及无限的存有。”

“石头”是一经验可观察的事物，有形象，也有其时空位置，故是一有限的存有事物，“举起”一词是指一身体的动作，也是经验可观察的，如果说“举起”“石头”，很快使听者联想到一个有身体动作的存有物，如人，举起一块有时空位置的存有物。这是经验可观察的，有限的一个事件。而在经验观察中，人是可能举起，也可能举不起一块石头，因为人的能力有限，而一用“举起”这词，即令听者联想到一个能力有限的人的动作，可能“举起”也可能“举不

起”一石头。

“石头”和“举起”等语词，由于未经界定，只能引起一种联想而已，而这联想所牵连的所有字词的意思，都是指可经验观察，有形象和有时空位置的有限事物，而由这些名词所暗示到（但没有清楚说明）的“能力”，当然也是有限的。

请问这两个意指“可经验观察，有形象，有时空位置”的事物的语词，如何配搭上“上帝”这一个“不能观察的，无形象的以及无限的存有”概念呢？几个用来描写经验可观察事物的“经验词语”，如何能用来说及非经验可观察世界的“非经验词语”呢？

问者在这方面若无交代，那就不过将“经验词语”和“非经验词语”放在一起，将两组词语各自不同的应用范围加以混淆，然后企图推出一有关上帝能力的断论［编按：原文如此］。但结果由于词句的混淆，使得这问题无法让人理解，所以其所欲作的任何断言，尽都无效。

“盲辩论”者反驳时提出两个弊病：

（A）为何在第二第三角度仍用“搬起”（或“举起”）一词来说及上帝呢？

（B）宗教中有言上帝“说”、“惩罚”、“震怒”等，也是经验词语，为何在宗教中又可以如此用呢？

有关B点，在二·二第3点中已论过，宗教中的用字自有其用法，若“搬起”一词依这用法来用，就不构成一哲学论辩上的问题。

至于A点，前面亦已说明，《哲客侠情》是用对话方式，通过不同步骤去反省这问题，要求问者亦不断地澄清其问题和预设，第一步骤是追问其语词的界定，如果其不界定，这问题已自动取消了。但如果问者界定了其对“上帝”与“石头”等词句［编按：原文如此］，

则可暂时接受其界定，而作第二步的反省，那是说“即使你能界定所有词句，认为‘上帝’一词与‘搬起’一词相干，你的问题仍是有不少困难，需要加以澄清。”所以在第二步骤是假设了对方第一步作了澄清，然后发出的新问题和新澄清的要求。

2.揭露矛盾命题中每述句各自本身的矛盾

若果问者因受到前一反省的反诘，开始修改自己那混淆不堪的问题，而对其语词有所界定，认为“上帝”一词如果指无限的存有，则无限的存有如果有能力的话，是可以影响经验可观察之事物的，若“举起”一词关联到身体的行动，那就改用“以其无限的能力来移动”吧！

虽然这界定仍有问题，仍可被追问，不过我们暂且接受其语句的界定，然后指出，有了词语界定后，这问题仍是有其困难的。

首先，当想推出“上帝全能这说话是有矛盾的”这断论时，究竟是预先设定“上帝是全能的”，还是预设“上帝是不全能的”呢？如果先假设“上帝是不全能的”，则不可能推出上帝全能这说法有矛盾，因为原本不全能者，不能引出全能的矛盾，故“上帝全能这说法有矛盾”的结论，必先要假设上帝是全能的，然后再由提出“全能者能造一块自己举不起的石头，又同时不能造一块自己举不起的石头”（这段引自《思》文）[编按：《思辩与宗教》并无该段文字]这矛盾命题，再由这矛盾去反证上帝全能的矛盾。

如果“上帝是全能的”这命题被肯定，那么依全能的定义，最少有两项可被肯定，即“全能者有足够能力造出任何事物和事态”，以及“全能者有足够能力举起任何事物”，“任何”一词是穷尽的，故若说有些事物他“造不出”或“举不起”，都与前设矛盾。

但全能不包括能造逻辑上矛盾的事态（state of affairs），例如“圆的方”（同时是圆又不是圆，同时是方又不是方），或“不是人的人”（同时是人又不是人），这些语句所指的事态，在逻辑上矛盾，原则上不可能存在。严格来说，这都不算是“事态”，因为“事态”一词指原则上有可能存在的，能有所实指的。而逻辑上矛盾的“事态”，不可能存在，故只是一空概念，不可能实指任何对应的实质事物及其状态。

全能者“有足够能力造出任何（可能）事态”，但“能力”一词不牵涉到去造不可能存在的，或逻辑上矛盾的空概念。若要提出这些概念来问上帝“能不能”造，就要先证明“造”的能力与不可能存在的事态有关。

这点弄清楚以后，我们再看“全能者能造一块自己举不起的石头，又同时不能造一块自己举不起的石头”这矛盾命题，就可能出现如下的困难：

（1）若依前面所界定“全能者有足够能力举起任何事物”，则第一句所谓“全能者……举不起……”本身已有矛盾，意即谓“全能者有足够能力举起任何事物，全能者举不起一事物（石头）。”这述句是矛盾的，是假的，故可以取消。

（2）若依前面所界定“全能者有足够能力造出任何事物”，则第二句所谓“全能者不能造……”也是矛盾的，意即谓“全能者有足够能力造出任何事物，全能者造不出一事物（石头）。”这句话也是矛盾的，是假的，故可以取消。

第一、二句分别因逻辑矛盾而被取消，又如何能构成一矛盾命题呢？

这矛盾命题诡妙之处，在其先用了“造”、“举”、“石头”等图

像语句，引开注意，然后在第（1）句的本身矛盾语句中放了一“造”字进去，在第（2）句放了“举”字进去，混淆人的心思。其实单是第（1）句，已是一矛盾句，不论是否安放那“造”字上去，一说“全能者举不起”，已引起矛盾而被取消，而第（2）句不论是否安放一“举”字上去，一说“全能者造不出”，又已因矛盾而被取消。但问者在第（1）句加个“造”字，第（2）句加个“举”字，将两句合起来，就是一貌似矛盾的句，进而质疑“全能”，其实两个分别可取消的语句又如何能加些“词语”上去就可以使它不被取消，再合起来用呢？

以上的推论只要多懂点逻辑和语言分析，都可发现，“盲辩论”者就总是不懂，见自己借以维持宗师身份的一个问题被反驳，就立刻为对手加形容词，如“盲辩”、“颠倒逻辑”等，这又算什么思辩？

3．揭露“造不出”和“举不起”石头等述句的模糊性

当反省到第2点，上帝与石头的矛盾命题本已崩溃，问者若仍要坚持，就只能撤消“上帝是全能的”这预设，转而改为一纯问题，即“上帝能不能造一块连他自己也不能举起的大石”，而不敢再说“上帝是全能这说法有矛盾”了。

如果我们又退让一下，暂且接受其撤消，而当之是一不预设“上帝是全能”的纯粹问题，那我们就进入第三步骤的讨论。

首先我们要问，何谓“能”？何谓“不能”？如果这问题是对“全能”的质疑，我们就要问，如何才叫“不全能”？在“造”与“举”石头上，如何才能称为“不全能”呢？

问者会界定：“造不出一块石头”或“举不起一块石头”，就叫做不全能。

但问题是，怎么样的石头是“造不出”或“举不起”的呢？问者必先交代其如何界定一“上帝造不出”的石头及“上帝举不起”的石头，则其问题才有意义。就平常我们的了解，一些“造不出”或“举不起”的石头是可以实际指出的，例如某甲“造不出”或“举不起”一块200磅重的石头，这就可确实界定如何叫某甲“造不出”或“举不起”。问者如能同样地界定“上帝造不出”及“上帝举不起”的石头，就可论说上帝不全能。若这方面不能确指，则所谓“上帝造不出一块石头”或“举不起一块石头”只是一空词句，根本没有实指什么。

可惜问者不能确指那一种石头是上帝“造不出”或“举不起”的，结果只能说“上帝造不出一块他自己举不起的石头”，如果这句话算是交代了那种石头是“造不出”的，那么我们仍要问这种所谓“举不起的石头”是什么呢？它仍只是一名词，未有界定，更无法实指，究竟那种石头是上帝“举不起”的呢？问者在无法界定和实指时，只能说“上帝举不起一块他造不出的石头”，若然，则“造不出”和“举不起”的石头只能循环界定，凡这类循环界定句都无实质内容，说了和没说并无分别，结果仍是交代不清“造不出”和“举不起”的石头指什么！

如果确指不出那类石头是上帝“造不出”和“举不起”的，那么就界定不了何谓“造不出”和“举不起”，结果问者也界定不了如何才叫不全能。于是所谓上帝“能不能”这问句中，对“不能”一词根本就弄不清楚，那又如何构成一有意义的问题呢？

但主张上帝全能的看法，却可在这“造”和“举”的情况上，充分说明何谓“全能”，即全能者能“造得出”任何石头，也能“举得起”任何石头。若“任何”一词是穷尽的，则“造不出”和“举不

起”石头的事态，根本就不可能存在。若全能者可以不断“造”任何石头，也同时“举起”任何石头，则说有一“造不出”和“举不起”石头的事态，只不过提出一逻辑矛盾的事态，即一个不可能存在的，无任何实指的空概念。

一位“举得起任何石头”的全能者确不能同时“举不起一块石头”，这“不能”并非因为能力有限制，却只是由于逻辑上不可能有“同时举得起又举不起同一石头”的事态，全能不包括能创造一不可能存在的事态，盖“全能”所“造”和“举”的任何事态和事物，不包括逻辑上矛盾而原则上不可能存在的空概念。

当人问“上帝能不能造一块‘同时举得起和举不起的石头’”，或造一块“不可能存在的石头”，这问法不外在“造”字之下加上一些逻辑上矛盾的空概念，根本就构不成对“全能”的质疑。

4.对这问题的正面回答

最后回答“上帝能不能造一块连他自己也举不起的石头？”这问题，如果这问题意涵对上帝全能性质疑的话，从肯定上帝是全能者的立场，可以作以下系列的回答：

(i) 上帝是全能的。

(ii) 全能者有充足能力造任何事态，但事态一词不包括逻辑上矛盾述句所指的事态，因这些事态不可能存在。

(iii) 全能者有充足能力举起任何事物。

(iv) 全能者能举起任何石头（石头是一事物）。(由 iii)

(v) 今有事态 X，称为“全能者举不起一块石头”。

(vi) 凡石头皆是“任何石头”中的一块，必是全能者所能“举起”的。(由 iv)

(vii) 所以事态X等如说："全能者举不起一块他必能举起的石头。"这述句是指一逻辑上矛盾的事态。(由v、vi)

(viii) 逻辑上矛盾的事态不可能存在。(由ii)

(ix) 上帝的全能不包括能造不可能存在的事态。(由ii)

(x) 所以上帝的全能性不被前述问题所质疑。

至此，问者不论如何转变其定义，预设或退而只问一问题，仍不能借"上帝与石头"问题推出"上帝全能的说法有矛盾"的断论。

"盲辩论"者为了遮掩其失败，只能利用举不相干的例来放烟幕。但凡受过思想训练的人，都知道举例顶多可让读者增强联想去理解一些抽象的推论，却不能作为论辩的理由，因为例证中的事物及其关系，与论题中的事物及其关系，两者之间并无任何必然的对等关联。但奇怪得很，"盲辩论"者虽然讲思辩，却最喜欢举些不相干的例，而且以为举了这些例就已建立了理由去推翻对手的观点了。今且欣赏一下他所举的两个例：

1."我们可设想X（造石头者）与Y（搬石头者）对话，X说：'由于你能搬起任何重量的石头，所以我无法造出一块你搬不起的石头。'Y说：'正是由于你造不出来，所以你不能自称能力无限。'"这段例子可谓莫名其妙，在讨论X（造石头者）和Y（搬石头者）两种能力间的关系时，却忽然设计一段"对话"，请问X和Y是否有个口去互相对话呢？这段对话与论题有何关系呢？又"X"如何"自称能力无限"呢？这段对话如果只是用文学形式去表达其对全能问题的反省和感受，倒不失是颇有智慧的，但若以之来反驳一个论说，那就是乱说了一些语言，就以为提出一论辩了。

2."全能者应有能力造出一块轻如鹅毛但我们硬是搬不起的石头的，是不是？"

这段话正是偏差引导和语意混淆的表现，既说明石头是轻如鹅毛，则其重量如鹅毛一样，而人是明明可搬得起鹅毛重量的石头，如果这“搬不起的”原因是指重量，那就没可能“硬是搬不起”，全能者不可能造一块“又轻又不轻”的石头。这不外是再提出一些“逻辑矛盾”，追问全能者能不能造个“逻辑矛盾”的不可能事态而已。

不过盲辩论者很懂得放烟幕遮掩自己的丑态，他只是说了句“硬是搬不起”，没解释是因重量或其他原因而搬不起，故意利用语意含混来避过反驳，若人指出这“搬不起”的原因是重量问题，不外制造一逻辑矛盾，则他可转称自己没有提过重量这字，全能者确可用重量以外的其他原因，使人搬不起一块轻如鹅毛的石头。当人以为“硬是搬不起”是由于重量以外的原因，而承认他这句话，他就可振振有词地指出全能者“应”有这能力，但他自己却有搬不起的石头，那就是不全能了。

最后，“盲辩论”者还加上一问句：“是不是”，为自己开定退路，因为他恐怕人能拆穿其诡辩（利用似是而非的理由，推论或例证去辩论）的西洋镜，故最后加句“是不是”的问句，不作最后肯定，于是当被击得“溃不成军”（借用其自己的话）时，还可辩称“我在问一问题而已”。

二·四

对《思辩与宗教》第二部分的批判至此终结。以上的几点辩论，绝不敢自称“无懈可击”或“绝对真理”，只是提出一些思想和反省来讨论罢了。本人对哲学、宗教和思想方法都只有皮毛认识，在基督信仰中亦是最没学问的信徒中的一位（既非牧师，也非神学教授），无任何权威和代表性，所以绝不敢在结论中说历史和上帝都在

自己一边，自称代表了“人类所知的真理”和“确当的论断”。我只是依自己极肤浅的知识去揭露一些更肤浅的学术骗局罢了。

无论怎样地同情了解，《思辩与宗教》第二部分仍是一篇在论辩上错谬百出，而又在表达上充满泼妇式漫骂，嘲笑和侮辱语句的文章，连其第一部分一起看，可谓到处是漏洞和误导，笔者在此没空(也是不忍)一一批判了，人生日子有限，在香港面临重大改变时刻，不如多花点时间去写些实际上对政治社会民主化有帮助的文章，多有点改革行动，总强于去评这类垃圾文章。

笔者很少用语言分析的方法（当然仍是最粗浅那种语言分析，与较学术的分析哲学仍有大别）去批判，也很少写得如此尖锐，今次只是“以彼之道，还施彼身”的“分析演示”，以后也不会再用这类不算高明的写法。草就本文的主要原因乃多年读过有关“思辩”或“宗教哲学”的论文中，以此篇为最拙劣，而作者竟敢自称是“无懈可击”的“绝顶高手”，这正表示了中国学界的悲哀，一个人只要有点口才，不论学问底子多么浅薄，都能以宗主自居，自命“高手”了。本人虽为极浅陋的“低手”，也能用最低能的方法去揭发这“高手”的虚伪欺诈何在。

“盲辩论”者曾嘲笑哲学家马色尔(Marcel)，叫他“干脆转行”，说他“最多只能给人世间增加一些莫名其妙，非驴非马的滑稽笑料罢了。”[6] 但看了《思辩与宗教》一文后，发觉这段话正是夫子自道，在其字里行间所表达的才能和兴趣，特别对精神病和白痴的论断，看来适宜转行以下职业：

(1) 异端裁判所所长
(2) 精神病医生
(3) 苏联政治审查部部长

可惜第（1）项已不存在，第（2）项需要他学不懂的专业资格，第（3）项却可考虑，只需学会苏联话，苏政府必然欢迎这类文人，专门对民主改革派的言论作些“语理分析”，表示其无意义，再嘲笑揶揄一番，判其为精神病或白痴，送去精神病院。这不失为很适切的职业。

文章至此写完，“盲辩论”者也许要“垂死挣扎”（仍是借用其词句），写篇驳论，但本人将保持沉默，沉默的原则如下：

1. 若文中有一句嘲笑和侮辱的形容词，恕不回答。

2. 若仍是“唔明你讲乜”本色，明明是笨到连日常语言也看不懂，却又要字字句句故意不明白一番，恕不回答。

3. 若摆出霸主姿态，自命“高手”，还说历史和上帝支持自己，恕不回答。

4. 若抛名词而不加界定，自命代表“理性”或“确当论断”，恕不回答。

5. 若再举些不相干例子，来误导对手的意思，恕不回答。

6. 若发明一些不知所云的形容词（如“盲辩”、“颠倒逻辑”等），强加在对手的论点上，以揶揄代替辩论，恕不回答。

7. 若乱玩些“有奖游戏”，或学人讲机智语，而又讲得不伦不类的，恕不回答。

8. 若绝口不提自己被揭穿了的错谬之点，不回答上文所提的所

有反驳，不承认自己的说话根本不可解，而只攻击对手一番，“抢说最后一句话”（仍是借用其语句），恕不回答。

9. 若找几个喽啰来叫骂一番，或用笔名来写文章侮辱人，恕不回答。

若对手能写篇像样的论文来讨论问题，笔者随时愿意奉陪，但如果又“胡说”和笑骂一番，对不起，本人必保持沉默，沉默的原因不在表现莫测高深（本人也无甚“深度”可“莫测”），却是由于不屑。



注 释

[1]《思辩与宗教》一文有很多形容词，用意颇含糊，本文会常用这些形容词去形容其文，主要是表明其用词句的毫无作用，因为这些句全可反过来形容他自己。本人用这些词也是含糊，但相信他当明白自己用词的意思，所以反过来形容他，笔者不负界定之责。

[2]《哲客侠情》一书只用过“真理”和“人生真理”两词，主要是通过文学表达的手法，去描述从人生体悟所经历的“真理”，或可名之为“真实体验到的道理”，并非逻辑或认知上讲的真理，更不敢说是“绝对真理”。

[3] 梁燕城：《哲客侠情》（五版），303～304页，台北，宇宙光出版社，1987。

[4] 章回小说中，有程咬金一人，武功奇低，却气势摄［慑？］人，其只有头三招用斧斫人，看似很有武功，但三斧过后，即露出“无料”本相。这句话是形容一些人技能有限而又扮作有内涵的样子，如今是借用之来说明“盲辩论”者的所谓“分析演示”。

[5] 引自《神不存在？！》，见《明报月刊》，264期，46页。

[6] 这见于一本叫《语理分析的思考方法》（台北，鹅湖，13页，1983）的书。

原载于《明报月刊》，1988年8月号

向李天命道歉

梁燕城

《明报月刊》编辑先生：

自贵刊登载笔者《评李天命的〈思辩与宗教〉》一文后，自己再读一遍，心中一直觉得不安，因文章写得太尖刻，而可能对人有所伤害。这种不安萦绕了差不多一个月，至今天收到一位不认识的基督徒来信告诫，说："主教我们爱仇敌、为逼迫者代祷，这件事看来，你是受撒旦激怒动气了，纵然对方胡言狂妄，神自会为你伸冤，你何必为自己出头呢？即使你要自明或据理折服对方，为何不将自己的论点、立场严肃温柔地说出，却要用对方那种讽刺的方式去回答呢？我想：你的文章足令对方哑口无言了，却伤害了他的心灵。"

读后为这位基督徒的爱心和属灵气质感动，发觉拙文实在不够谅解和温柔，可能由于《思》文有所谓"封杀后路"，不准笔者去"沉默"、"谅解"、"表现高尚情操"，这才迫出那种讽刺的写法，这与笔者一向的写作方向确有别。

此外，陈耀南博士亦曾来信，嘱以"平常心"处事，可惜收信时已写好文稿交《明报月刊》了，但陈博士的关心和识见，已使笔者感谢与汗颜。

经过这些提醒，以及自己的反省，本人愿在此公开向李天命先生道歉。如果文章有任何讥诮和伤害阁下之处，请原谅是在下盛气之言，不论阁下怎样看待我，本人仍愿放弃所写过的伤害性说话，而讲句："老兄，对不起！"

故此文章的第一部分和第二部分第二、第四节可全部取消，而第二部分第三节“再论上帝与石头问题”则可保留，因那是理性地处理这哲学问题，代表对这问题的一些看法。

梁燕城 八月二十三日

原载于《明报月刊》，1988年10月号

为李天命未能一矢中的而感到意外

林瑞琪

去年末，《明报月刊》登载了韩那［编按：原文译作“韩拿”］与李天命在9月份所作的校园辩论，引起了杨东川先生的回应批判。李天命先生也在今年4月份［编按：查实为5月号］的《明报月刊》作了答复。对于“九月辩论”中韩那所取的论点，以及复文中李天命君所谈的“石头问题”，笔者都感到甚有可斟酌之处，希望借《明报月刊》一角，与对“神存在？”这问题感兴趣的朋友分享我个人的点滴反省。事先声明，笔者是笃信基督的天主教徒，但对韩那先生的论点，仍不敢恭维。

从“九月辩论”的记录稿看，韩那的论据百孔千疮，本来应是一击即破的。不过李天命也未能抓着对方的弱点予以致命的一击，殊为可惜。

为了证明神存在，韩那列举了六大“证据”，这六点独立去看，谁也驳不倒（但同时也是证实不来），六大命题本身没有问题，但把六点并列，却是韩那论断中的致命伤。

韩那的“证据”大略如下：

（一）神是对客观道德价值的存在之最好的解释。

（二）神是对宇宙的开始之最好解释。

（三）宇宙最初期的条件是最适合生命存在的，而神是对这事实的最好解释。

（四）神是对地球上的生命和理智之起源的最好解释。

（五）人们对自己感官和理性的能力那么信任，神是最好解释。

（六）神是对耶稣基督的生平、死亡和复活的最好解释。

按韩那的论证，宇宙的出现绝非偶然，宇宙现象既然那么有规律，当然有主宰这些规律的神；又人文社会中既有道德观念，而这套道德观念有客观原则，既有客观原则，则背后必然有一个超于万物的道德主宰了，是则，当然要归因于神的存在。韩那其他四个论证大意相同，不再详述了。就以首两点，韩那已经自陷于不拔之地。

即使我们承认韩那所列举的六点完全成立，但我们仍不禁要问，韩那所说的主宰大自然的神，是否与主宰道德价值的神同为一位呢？韩那曾经作了什么解释，去说服人们，主宰道德原则的那一位，同时是主宰宇宙法则的那位，又同时是耶稣基督所宣讲的那位天父呢？

在韩那的辩论中，根本就没有解释到上述问题，只是“推想”这六大方面都定有“一位神”然后能作最合理的解释。但我们应反问一句，要是这六大方面“各有”一位神为主宰，则韩那怎样能自圆其说。

假若韩那承认这“六位”并不一定有共通之处，不一定是同一位，则以后的任何论断全是白费功夫了，因为站在基督宗教的立场，绝对不能放弃“神”是至大唯一的这一观念，连这一最基本的立场也守不住，韩那休想能够“证明”神的存在了。

当然，在韩那的辩词中完全没有意识到这个问题，即使他意识到这问题，也必然不能接受“二分”或“多分”的说法。他必定死守他的“六位一体”，但问题是，按照他对每一位神所下的定义及预设的立论基础，我们看不出为什么韩那所指的六者必定是同一的神。

当然，作为一个天主教徒，我完全认同韩那的“每一点”。但认同不等于证明，对于没有信仰的朋友，这六大点放在一起，无疑自

相矛盾。笔者实在不明白，为什么韩那在辩论中完全放弃从“爱”的角度去理解神。这是整个基督教对神的最重要的“现实”。是神存在的最重要明证。其他事实，只是这“爱”的结果而已，爱是一切主因，但韩那竟然舍本逐末，仅在谈及基督降生时轻带一笔，明显地是错走了路头。

不过，话得说回来，韩那的错误并未为李天命所利用，以至双方在枝节问题上绕圈子，亦是难以服人的怪事。李天命攻击韩那说他没有为神的概念下严格的定义，但可惜李君本人也未有在这方面下功夫。而他引出一个古老的文字游戏，问神可否造出一块他自己也举不起的石头，这个问题一直是反对基督教的人士所乐于采用的，李君既然提出了这样的问题，则李君心目中的神，应该就是一般基督教意念中的神了。韩那以基督教传教士的名义参战，他心目中的神亦肯定是基督教所意识的神了。在这一点上实在无需多加注明。而李天命竟以韩那未对神的概念作清楚解释，说成是对韩那对准死穴的一击，似乎有点自掘陷阱的嫌疑了。

最后，让我们也看看李天命的“石头”问题。这个问题由来太久，本来不值得再带出来。李天命问“神能否造一块自己所举不起的石头？”李君自问自答，说假如不能，证明神并非全能，因而否定了基督教所说神是全能的观点，这一点笔者完全同意；李君又说，假若能够，则仍旧表示神有所不能，这一点却是笔者所不敢苟同的。“神造一块自己举不起的石块”其实是包含两大要点，先是神创造了一块石头，然后是神使这块石头不能为自己所举起。说清楚一点，就是神以自己的创造力（制造石头）去限制自己（举不起石头）。明白基督教神学的人，定会了解到，神是一切力量的来源，神当然也有力量可以限制自己。要是神不可能限制自己，这位“神”才不是全

能的呢！说神能够造成一块自己举不起的石头，并不是否定神的力量，相反，这是彰显出神的完全自由，只有神能限制神自己。

平心而论，一场文化论战，无论所持立场如何，只要能诚于人诚于己，最终必能造福社会。但笔者作为一个“重生”（套用基督教兄弟的字眼）的天主教徒，要亲自操刀解决韩那的谬误，始终是十分难受的事。不过，真理是经得起考验的。韩那的谬论即使在今日不被人抛弃，也终有一日成为我们思想的负累。而思索神的存在的路向一旦遭人误导，遗祸之深将难以估计。与其回避这地雷，当作视而不见，倒不如及早发掘它出来。拆掉信管，免得遗祸人间。

原载于《明报月刊》，1988年8月号

宗教与思辨
——回应李天命博士的“思辩与宗教”

郑志诚

……1987年12月的《明报月刊》刊出了一篇辩论，是1987年9月在中文大学校园举行的，题目是“神不存在？！”正方是传道士韩那，反方是李天命博士。听众1700人。辩后，800名出席者中认为正方获胜的有190人，认为反方获胜的有380人。

杨东川先生不满反方获胜，以《子非鱼，安知鱼之乐耶？》一文表露自己的意见，刊于1988年3月《明报月刊》。李天命博士的《思辩与宗教》，就是反击该文的文章。

对杨、李两文的得得失失，本文不予置评。由于李博士一再强调宗教问题不是理性的，本文试将“九月辩论”的内容作个分析，衡量一下在那次有关宗教的论战中，李博士拿出了多少思辨的成分。

本文所作的分析是根据《明报月刊》中《神不存在？！》所提供的资料。

辩论题目

该次辩论的题目有两个，一个是向外宣传所用的，一个是在辩论中用的。向外宣传的题目是“**上帝存在吗？**”，辩论中用的题目是“**相信神的存在是更合理吗？**”

向外宣传的题目有利于反方，正方比较难辩。因为正方要维护

的立场是“上帝存在”，如果拿不出百分之百的论证来证明这一事实，反方就可以很轻松的说：“正方未能证明上帝一定存在。即是说，上帝存在未必是事实，所以‘上帝存在’这一论点未能成立。”战果便是反方占优，反方可以毫不费力地赢一仗。

现在辩论中用的题目是“相信神的存在是更合理吗？”辩论起来正方就容易得多。因为辩“上帝存在”，正方要证明的是个存在的事实。如果不能证明上帝存在是事实，就是未能维护自己的立场。相反，辩论“相信神的存在是更合理吗？”正方要维护的不再是神存在的“事实”，而是相信神存在的“态度”合理。所以，即使未能提出足够的论证证明神“一定”存在，而只证明了神“很可能”存在，就已经能结论“相信神的存在是更合理”。

所以，对正方来说，“相信神的存在是更合理吗？”这一题目，比较“上帝存在吗？”更易辩。而对反方来说，辩题“上帝存在吗？”比较“相信神的存在是更合理吗？”较有利。

正方立场

在该辩论中，辩题是“相信神的存在是更合理吗？”正方的立场是：**相信神的存在比较合理**。

韩那维护他的立场，所用的方法是证明神存在。如果反方攻不破他的论证，神存在就是获得了证明，相信神存在自然比较合理。如果反方只削弱了他论证的力度，而不是完全推翻他的论证，则神仍旧是被证明可能存在。那么，“相信神存在更合理”这个立场仍旧可以屹立。只有反方将正方的证明全部推翻，正方的立场才被推翻。

反方立场

正方是“相信神的存在是更合理”，反方的立场可以是“**相信神的存在不是更合理**”，也可以是“**相信神的存在是更不合理**”。李天命在辩论中选择了前者，而韩那则建议李天命维护后者。

选择“相信神的存在不是更合理”，只需要攻破对方的论据便成。既然对方不能证明“相信神的存在是更合理”，那么，相信神的存在就不是更合理。

如果要维护“相信神的存在是更不合理”，则攻破对方的论证还不够，还要证明不信神是更合理。因为，对方若能证明信神合理，信神就是合理；若不能证明信神合理，信神就不是合理；信神不是合理，不就表示“信神是更不合理”，而可能是“信神”和“不信神”同样合理。因此，主张“相信神的存在是更不合理”，除了要攻破对方的论证之外，还要提出其他论据来证明“不信神”是更合理。

在辩论中，韩那提出六个论证来证明信神更合理，如果李天命不能攻破那些论证，“信神更合理”就是获得了证明；如果李天命攻破了那些论证，“信神更合理”就是得不到证明，就不能说信神更合理，但可以和“不信神”同样合理。由于韩那建议李天命采取“信神是更不合理”的立场，所以在辩论中要求李天命除了要摧毁那六个论证之外，还要他“拿出一个比神更合情理的解释”。

李天命本人不接受韩那的建议，扬弃“相信神的存在比较不合理”的论点，而以“有神论并非合理过无神论”作为他要维护的立场。也即是说，李天命主张“相信神的存在不是更合理”。

李天命要证明信神不是合理过不信神，所用的方法不是将证明神存在的论证全部击破，使对神的信仰没有任何根据，因而变成不

是更合理。他用的方法却是指出人类根本没有可能用理由去证明神存在，所以信神没有理论根据，因此信神并不“合理”，更加不会“比较合理”。

如果将韩那证明神存在的理由全部击破，胜方自然是李天命。不过，这只是在辩论中的胜利，只是胜了韩那。如果还有其他证明是韩那没有在辩论中用过的，自然李天命也没有在辩论中推翻过。那些论证因而可能是有效的、合理的。那么，“信神比较合理”虽然在辩论中站不住脚，但在辩论之外，在事实上，仍然可能是正确的。现在，李天命不是逐个击破韩那的论证，而是证明“信神”根本不可能用任何理由来支持，那么，在“神存在”这事件上，不独韩那的论证全部失效，连任何其他论证也一并失色。甚至人类目前尚未发现而将来会出现的所有论证都一下子被摧毁了。这手法可说是斩草除根，简单利落。

……

思辨与三段式

思辩和思辨不同，思辩是指以思想来作辩论，思辨是以思想、以理性去辨别事理。思辨是个人思考内的事，思辩则是与别人作思想交流。有思辨才能作思辩；思辩应含有思辨在内。思辩而无思辨，则是强词夺理。

在辩论内寻思辨内容，应从论证入手。包括选定立场，提出论据，反击对方论据和保卫自己的论据。

不论是提出还是保卫自己的论据，抑或是反击对方的论据，如

果有思想成分在，则最简明的表达方式是三段式推理。笔者曾将正反双方的论据和反驳用三段式重组。

三段式是由三个句子组成，第一句叫大前题［编按：原文如此，前提之“提”，在郑氏书内一律称做“题”］，第二句叫小前题，第三句是结论。正方的第一、第五和第六论证，反方的第一论证之［一］和第三论证，都有三段式在内。而正方的第二、三、四论证，却是将两个三段式组合在一起。

三段式的大小前题，是我们用作推理的资料。两个命题并在一起，有时蕴含另一句子在内，有时却不蕴含。例如：凡人［都］会死（大前题），某甲是人（小前题），这两句子就蕴含着“某甲会死”这个句子在内。相反，凡人［都］会死（大前题），某甲是动物（小前题），这两个句子就不蕴含第三个句子。能蕴含另一命题在内的大小前题，是有结论的前题，所蕴含的命题就是结论。于是，整个推理（大、小前题加起结论）就叫做正确的推理。不能蕴含另一命题在内的前题，是没有结论的前题，不能任意加上一个命题作结论。如果硬要加一个，推理就不正确，结论也不合法，也是不逻辑。

一个正确的结论未必真。结论*正确*，表示它暗含在前题中，能够由前题推论出来。*真*，表示结论所讲的与事实一致。一个正确的结论，如果是由完全真实的前题推出，则必真；如果由不完全真的命题推出，就不一定真。所以，检验一个三段式推理，先要看结论是否正确，然后要看大、小前题真不真。如下式：凡人［都］不会死（大前题），某甲是人（小前题），所以某甲不会死（结论），这虽是正确的推理，但由于大前题不真，结论也就不真。

……

射“无物”

李天命在辩论中，攻击神的无所不能；认为“无所不能的神”不清楚，因此不能作为六个现象的最后解释。他说：神如果不能做一块自已举不起的石头，就不是无所不能，神如能做一块自已举不起的石头，造起之后他就不能举起它，又是一个不能。始终有个不能，必然有个不能。所以无所不能的神是不可能的，不会存在的。因此不能用他来解释任何现象。

韩那没有作详细解释或答辩，只是说：“我感到十分诧异……身为一个哲学家……他［李博士］用这个例子……我从没认识过一个现代的哲学家，不论他是不是无神论者，会用这个例子来反驳神的存在。每一个我曾与他谈论或辩论过的无神论者，都承认神不能做逻辑上不可能的事……”

骤眼看去，韩那是拿全体现代哲学家和李天命对立，如果李天命不敢说全体错了，就要承认他自已错了。这虽然有千斤压顶之势，却多少有点诉诸权威的嫌疑。一人与整体对立，真理在一人那边，并非不可能的事。不过韩那也透露了症结是在“逻辑上不可能的事”，只不过不作任何解释罢了。这也怪不得他。现在不是上逻辑课或哲学课，而是作辩论，时间有限。全哲学界都知道的常识，韩那有权不作解释，而是对方有责任去找书读。所谓逻辑上不可能，是指在思想上不会出现的东西。例如“四方的圆形”，就不能在思想上出现。在思想上可以有四方形，也可以有圆形，就是不可以有四方的圆形。我们不可以明白四方的圆形，因为圆形是圆的，四方的东西不是圆的；四方的圆形，就是不圆的圆形；圆形而不圆，就不是圆形。所以四方的圆形，是圆形，同时又不是圆形。这不可了解，没有这样

的东西能出现在思想内。如果我们构想出一个四方的图形，那图形绝对不是圆形。

因此，两种相反的性质，如果其中一种否定了另一种，就不可以在同一东西上出现。

思想表达事实，凡思想上不可能的东西，也不可能在实在世界内存在。我们最熟悉的例子，就是“矛盾”。世界上（也不论在任何其他地方）不可能有一支无坚不摧的矛，而同时又有一块不可穿透的盾。这两样东西一碰头，就知道其中一件是假的：或是无坚不摧的矛不是无坚不摧，或是不可穿透的盾不是不可穿透。于是，必然有一样是不可了解的，因为或是那矛又能穿透又不能穿透，或是那盾又坚固又不坚固，与四方的圆形又圆又不圆同类。这类东西不可以在思想内出现，因此也不能在实在世界出现。世界上可以有无坚不摧的矛，也可以有不可穿透的盾，就是不能同时存在无坚不摧的矛和不可穿透的盾。这不是说目前还未找到这两件东西同时存在，也不是说人类目前未有能力同时做出这两件东西，而是说不论有多大能力的人类（连无所不能的神在内），都不可以在任何时间，或任何地方，使无坚不摧的矛和不可穿透的盾同时出现。因为其中一样否定了另一样，一齐出现就是逻辑上不可能。李天命所讲的“小神仙和三个愿望”就属于这一类，这类例子俯拾即是，如：要下雨又要同时不下雨，要高又要同时不高，要饱同时又要不饱，要某甲生，又要他同时死，要皮肤古铜色而同时又不是古铜色……这一类愿望，如果是同一角度内的，连无所不能的神也不能满全它们。

因此，全能的神，不独有一两件事不能完成，而是随时可以列出百千万样他不能完成的事件。

这么一来，神不就是并非无所不能了吗？

不是！那些事件全是逻辑上不可能的事，在思想上、在实界上都没有这些东西，是些不可能存在的事物，是虚无，是“无物”。若神只不能做“无物”，就是什么也能做。所以还是无所不能。

我们可以这样思考一下这问题：

“能”与“不能”

某甲是神射手，某乙不服气他百发百中，万无一失，就赌气问：“你能射中无物吗？”“无物怎能射中的？”“那你就有一件东西射不中，不是百发百中，不是神射手。”于是某甲举枪发射，然后说：“我射中无物了。”“哈哈，你射中无物，即是说射不中东西，你终于有一枪射不中东西，你不是神射手。”

一个简单的设问，就使神射手变成不是神射手！射中无物，抑或射不中无物，都是有一枪射不中东西！一个多神奇的两难设问！

其实，神枪手仍是枪无虚发。“射无物”的两难式不改变他的什么。一个神枪手不能射中无物，是不是就不“全中”了？

如果一定要说有不中的时候，那只是在射“无物”的时候；也就是说，除了无物之外，他枪枪中的。

除了无物之外，枪枪中的，就是没有东西射不中，凡东西都射得中。凡东西都射得中，也就是全中。他仍是神射手。

“射无物”的两难式，骤眼看去，像是很利害的设难，但稍一分析，就知道它是没有意义的句子，什么也没有说。

"神举不起的石头"

"神能做一块他举不起的石头吗？……"这个两难式，就是"射无物"的两难式。因为没有一块石头是神举不起的；不会有一块神举不起的石头；神举不起的石头不存在，不可能存在，它是"无物"。

为什么说不会有一块神举不起的石头呢？

因为神是全能的。一块全能的神举不起的石头，就是一块又能被神举得起（因为神全能）又不能被神举得起（该句子的假设）的石头。同时举得起又举不起的石头，含有互相否定对方的两种性质，这样的东西是逻辑上的不可能，像四方的圆形般，它不可能存在。它不会是个东西，它是虚无，是"无物"。

如果说，这石头之所以是逻辑上的不可能，因为一方面它是神举不起的，另一方面又是神举得起；它之所以被神举得起，因为神是全能的；但神无所不能，这只是一个假定。如果神并非无所不能，这石头就不是逻辑上的不可能，也不是"无物"了。假定神无所不能，正是李天命要反对的。这假定不合理。

谁稍为留意一下辩论的情况，就知道"神无所不能"并没有被假定，而是"可以有一块神举不起的石头"才是被假定，而且是一种很不逻辑的假定。

大家在辩论着"神存在"问题。韩那已经提了六个论证证明神存在，而所证明的神是宇宙的创造者。连整个宇宙都能创造的神，自然是无所不能。于是，无所不能已经是间接被支持着。而李天命，一直未能攻破韩那的任何论证，也未能提出有效的论证来建立一个相反的立场。因此，神的存在，而且无所不能，在辩论内是成立的，并不是一个假定。如果硬要说有一块大石是神举不起的，反而是假定

了神有所不能，也就是假定了无所不能的神不存在。没有任何理论来支持这假定。对方那些充足而坚稳的论据，使这假定显得极之不逻辑。

固然，李天命正是用“石头”的两难式攻击着韩那。但并不因为他用“石头”来攻击，就会使“石头”由没有论据支持的假定变成了有支持；他仍然是在用着一个没有论据的假定来攻击。换句话说，他并不是因为有理由才说可能有一块神举不起的石头。他完全没有提出过理由。只不过是因为这块不可能存在的石头对他有利而盼望、而肯定有这块石头存在。用韩那的话，是李天命“断言”有这块石头。断言，是平白的、毫无根据的“肯定”。白白地肯定的，就白白地被否定（gratis affirmatur, gratis negatur）。毫无根据说的话，可以不需要任何理由去否定它。“一块神举不起的石头可以存在”，正是一个毫无根据的假定；而神存在，他无所不能，却是有充分的论据在支持。所以，一块神举不起的石头不可能存在，它是“无物”。

别以为无所不能的神，可以用他的全能使一块石头变成神举不起。神举不起的石头，是逻辑的不可能，它不可以被思想，不可以存在，它不可能是一件东西，它是“无物”。

逻辑上的不可能，神是不能造的。如：神能造一双站着跑步的腿吗？神能造一条没有生命而仍生活的虫吗？神能饮一只空杯内的水吗？神晓得设计一个他不了解的宇宙吗？此类无聊的问题，都是逻辑上不可能的事。

“神能造一块他举不起的石头吗？”“没有一块这样的石头。”“那么神就有一样不能了。”“神只有这一种不能，就是不能造无物；无物不能造，样样都能造。他就是无所不能。”

“断言”

认为神观念不清楚，要求解释，李天命除了用“举石头”来质难神的全能之外，还提到神的无所不在：“什么叫做无所不在？‘无所不在’是什么意思？是否包括‘在这个扩音器之内，在我的耳朵及大肠之内’，是不是这个意思呢？我不知道！”

对这段话，韩那像是听而不闻，连一个字也没有提过。

在辩论中，李天命也没有重提这个问题。

1988年5月号的《明报月刊》内，李天命在他的《思辩与宗教》中说：“对于我的辩论（指“九月辩论”。——笔者按）立场来说……我只是要指出‘无所不能、无所不在、无有不善……的上帝’这个概念有疑点，有必要厘清。……在辩论中我还点出这个问题：‘无所不在的上帝是否也在这个扩音器之内，也在我们的耳朵及大肠之内？’这个疑问轮到韩那先生答辩时，并没有得到答复，仿佛我从没点出过这个问题一样。”他的意思似乎在说，韩那应该答这问题的，视若无睹绝不合理。甚至还可能是说韩那不敢答、不能答这问题，因为“死穴”被击中了。

实在这是什么一回事？……

韩那已经证明了无所不在的神存在，已经提出了解释。李天命却说自己怀疑神怎能无所不在，却不举任何理由。韩那已经一直在抗议，抗议李天命在作“断言”，毫不证明、毫无理由地说这说那，而要求对方澄清、解释。如果李天命有权利这样做，韩那又有义务去解释的话，未开辩李天命就赢定了。他不需要理对方说什么，一开口就可以这样说：你的神的概念不清楚，我不知道他怎样造世界，怎样设计宇宙内庞大复杂而又微妙的体系；怎样宇宙由不存在变为

存在，怎样存在了而亿万年来那么有规律地运行；怎么神可以没有开始，不需要被造，而宇宙却要有开始，需要被造；怎么神是独一无二的，没有东西能和他分庭抗礼；为什么没有了宇宙，神也能存在？他住在什么地方？他吃什么？他这么挨得住孤单寂寞？他怎能是无限的、圣善的？为什么“数目”没有无限而神却无限？为什么恶人横行而还说神圣善？……一直讲到够钟［到了规定的时限］。而韩那应该解释（一开始不解释已经被责不对！），要解释到李天命认为“清楚”。韩那怎能不输！他够时间解释吗？莫说解释，净是介绍有关此类问题的参考书，辩论时间也不够读书名！而且，这是辩论吗？

李天命如要以“神概念不清楚”来反驳神存在是可以的，但要举出理由证明它不清楚。韩那说：他应该提出论证，以供我们分析他说的话是否正确；只是断言，不提论证，我怎能反驳呢？我也可以断言相反的说话。

如果作学术性辩论，双方都只作“断言”，不提论证，这闹剧相信很精采［彩］，很有娱乐性。……

“一刀剁死”

综观整个辩论。韩那的六个论证有逻辑结构，有论据，有证明。李天命曾作攻击，不是作个别攻击，不是作个别击破，用他的说话，是“诘难……他每个论证所牵涉到的基本概念……”，“一刀剁死，一刀全部剁死”。那个“每个论证所牵涉到的基本概念”，李天命指明是“‘上帝’，意思根本不清楚，或甚至有隐藏的矛盾”。他怪韩那

“一直没有分析、厘清他所谓的‘上帝’是什么意思”。

韩那的答辩是：（一）他不需要去分析、厘定上帝的概念，因为大家都知道辩论中的上帝指的是什么；（二）李天命说上帝概念的“无所不在”不清楚，却没有提出理由怎样不清楚，无从辩论，没有责任回答；（三）李天命用“举石头”来指神无所不能是矛盾，是用了“逻辑上的不可能”，指证无效。

在前面，我曾将有关各点作过分析。韩那的答辩有根有据，他的六个论证全部屹立不倒。李天命的“一刀”刺不进分毫，想刺的也不是六个论证的“死穴”。韩那很轻松地就招架过去了。

除了“一刀”，李天命也曾扬言韩那对神的解释是“马后炮”的解释，不成解释。韩那指出，李所讲的一切，与六个论证无关；李所费力打的是他自己所竖立的“稻草人”，不是六个论证。

李天命未能摧毁韩那的论证。如果他能保卫自己的论点，而韩那又攻不破的话，他就能和韩那平分秋色。可惜的是，他用来证明“神存在不是理性问题，而是信仰问题”的理由，只举出了“神存在”这问题仍在争论着，不能像一加一等于二般被大家接受。韩那却坚持，虽然神存在问题不像一加一般简明，却是理性问题，因为有很强的理由在支持。他这坚持应被视为合理，因为有六个论证作后盾。

综观整个辩论，李天命是进未能攻，退不能守。思辨的成分很弱很弱。也就是说，无论他是反对韩那的什么，抑或是主张自己的什么，完全是些“口号式”的意见，而不是“理性的”见解。

总　结

韩那终于被判输了！

输，一定有输的原因。既然内容方面韩那占了绝对的压倒性优势，他为什么输？本来我想继续分析“九月辩论”中的技巧和战术，但由于篇幅所限，我要放弃这计划。但我还是想指出：韩那输，除了技巧和战术之外，还与香港的“辩论环境”有关。

第一，韩那的论证学术性太浓，而大多数又在很通俗的环境下被人一听再听的变成是老生常谈，没有新意。爱因斯坦曾说过，他很怕对着一般听众讲学术性问题。对专门的学者讲，他会如鱼得水。对连一般科学常识都没有的人讲，就要设法就合他们的程度。一再就合之下，他所讲的可能只是学术问题的影子。而听众不明白还好，如果懂错了，效果就比“画虎不成反类犬”还要差。

我绝不是暗示香港学界的水准低，而是学术背景不同。在西方，用理性去探讨与神有关问题的学科，在很多大学都有讲授，接触的人较多，一提起这方面的资料，很多人因为作过基本的思考，反应可能较深入。我们香港人，在学术气氛下触及这些论证的人较少，在这么仓卒的辩论环境下要消化那么多的东西，还要有深度地去领会，是很苛刻的要求。韩那的论证得不到理想的反应，是可以理解的。

第二，近来香港辩论之风颇盛。在辩论中受注意的，主要的是用什么技巧打击对方。很常见的方式是发言之始，总爱用几句甚至是无关痛痒的话，将论敌遗留在听众中的好效果洗擦掉。这种倾向，做成欣赏技巧多于内容。韩那那四平八稳、老是顾着礼貌的学院式谈吐，多少要给人一种乏味平淡的感觉，再好的内容，也要打

折扣。

第三，除了词句活泼，表意通俗详细，形象具有生气之外，李天命那干云的豪气，未开讲就指明要韩那的命，一次又一次的“一刀”、“一刀”；从始至终的极度自信，强调自己的“立论成立”，宣扬自己的论证“无懈可击”；谦虚的表态，声称只用“低调”，胜几个“马位”也会自认失败；强调自己的“不利处境”，像会被误认为魔鬼，像不能讲最后一句话等；将缺点诸如不听对方讲，只抢说自己的话，避重就轻，离题，等等，不管是谁犯的，一股脑儿推到论敌身上……凡此种种，虽然会惹来某些人给“负分”，但无可否认，他是把握到取分的窍门。

根据李天命［转述香港学园传道会］所说，韩那南征北讨，环游全球的去跟人辩论宗教问题，由听众评胜负，从来没有输过。在香港却是破天荒的第一次输了！不明不白的输，不知他内心有什么滋味。我认为成败不足以论英雄。何况他的败，不是战之罪，而是不清楚香港的辩论环境。他来，是传扬他的信仰，已经有190人跟他起共鸣，这不是一个小数目。辩论过程［辩论记录］发表后，有充分的时间可供咀嚼，有多些人对他的信仰感兴趣也说不定。韩那可说是不负此行。

本文分析辩论过程，只是以事论事，并没有对李博士不尊重之意。任何人，在今天的学术界，都不可能无所不知。宗教问题不是个普遍问题，李博士少涉猎，不是件大不了的事。我相信李博士有广阔的胸襟，他以学者身份出来作公开辩论，是要让真理在互相切磋下，更清楚更彻底地显露出来，而不会太着重成败。从韩那那么强的对手中，争取得380个拥护者，实在不是件简单的事。

李博士曾一再强调宗教问题不是理性问题。借这机会，我是对自己的信仰再一次作了反省。将结果供［公］诸同好，只不过是为了是的是，非的非，还事实一个本来面目。

编按：此处所载文字，经原作者郑氏修订过。李氏对郑氏的批驳，则见于《思辩随笔》之正文及其附注［16］、［17］、［23］、［26］、［32］之中。

节录自郑志诚：

《宗教与思辨——回应李天命博士的“思辩与宗教”》（香港，1988）

从《评李天命的〈思辩与宗教〉》一文说起

沈智和

李天命先生的《思辩与宗教》发表以来，哲学圈与宗教圈的朋友很有一些感应与启发。我们当中读过梁燕城先生的《哲客侠情》等书的朋友，心中更有一份忧虑。我且试从梁君《评李天命的〈思辩与宗教〉》一文及其《向李天命道歉》的声明说起，表达出我们一班朋友对这一次论争的另一面的关注。

一、《向李天命道歉》的声明

读过梁君的道歉声明(见《明报月刊》10月号)，感到十分失望，因为任谁都能一眼看出，这封道歉信毫无诚意，只是一种虚伪的道歉，却出自一个基督徒之口，实在无法不令人觉得遗憾——为其虚假造作而觉得遗憾。

梁君处处说李君逼他，大概认为这样就不必负责了？可惜梁君也偏偏让自己给李君预先说中了，他回避了理智的论辩，令人惋惜。

二、评《评李天命的〈思辩与宗教〉》一文

1.迷乱的语意分析与回避问题

梁君对李君一文中的“盲辩”、“盲撞”、“胡混”等语词作了极

为乖异的语意分析，歪曲了文意，然后表示不能明了李君所论，随即谓李君所论不能成立，不值一驳，可以鸣金收兵了。至于“诡辩”、“一团”以及李文中的不少话语，梁君都表示不能明白，说是“没有一句话讲得清楚”，这就教我们看得明李文的读者十分难以理解！

其实，梁君将“盲辩”、“盲撞”说成是“生物失去视力”，将“胡混的诡辩”说成是“胡涂地混乱帐目或男女发生同帐的婚外性行为”，从而论断对方的批评无效，实在叫人“惨不忍睹”——这不单只缺乏常识，简直是强词夺理，是回避批评的最拙劣的表现和手段！

2.人身攻击与人身保护的谬误

道理本该愈辩愈明，以此之故，论争本是好事。但倘若说人家风流不羁，就否定人家的学术造诣或人家对自己的批评，则可谓风马牛不相及，不单只不相干，更作了恶意的人身攻击而流于谩骂。这是哲学讨论上不应容许的。对于梁君这种“回应”的手法，我们必须引以为戒。

反之，若我们说自己是“民主改革派”，说人家“专门对民主改革派的言论作些‘语理分析’”，从而否定人家对我们的批评，则乃是以不相干的自我保护的方法来回避批评，此可谓“人身保护”的谬误，也是学术讨论所该弃绝的。试问这一次哲学逻辑上的争论又与民主改革何干？难道有一日梁君批评我的文章就等于批判人类了？反对江青则是对国家不敬了？

3.《哲客侠情》是一本什么性质的书?

梁君否认他的书是“传道的宗教书”,声称“书中的儒释道和基督,都是笔者体验的宗教智慧,从没说这是客观的儒释道和基督的哲学或教义,更没说过‘基督教境界最高’”,这番话使我这个念哲学的基督徒感到难过——这只是梁君逃避现实的说法,因为“有没有逐字说过”是一回事,写这本书“表达了什么”是另一回事。事实上这本书明明是表达了“基督教境界最高”的意旨的,难道梁君敢凭他的良心说他从没有这个意思吗?

此外,梁君说他所说的并非“客观的儒释道和基督的哲学或教义”,则可以推断,此书关于儒释道及众多哲学家的言谈都只是纯粹主观臆测,那么也就难免会导致读者对该等哲学思想的误解,如此又如何能真正“使一般读者亦由此得到一些哲学智慧的启发”?——这本来是作者原先的目的。其实这本书三番四次歪曲了儒释道及众多圣哲的思想,在颂扬主爱神恩方面更充满了梁君个人的幻想和偏见。刺激读者的作用还是有的,但哲学智慧的启发则谈不上了。

再说,我也不反对哲学以通俗的方式予以推介,但梁君这本书却对中外圣哲的思想过分简化以至丑化、混杂了太多个人的好恶偏见和不当联想,读者根本无法从而正确窥探哲学思想的门庭。书中只有一大堆意念和随意联想,却没有严谨的思维,很难谈得上有启发性,但“生吞活剥”的习气却得到充分的鼓励。这是我们深切的忧虑。

4. 面对批评与困难知识分子应如何自处?

知识分子作为社会的中坚分子,要能面对现实、勇于面对困难

而不逃避。犯错是人之常情，知识分子又何能独免？但犯错而矫饰逃避，是不肯负责、不肯面对错误。被人指出自己犯错当然难堪，但不肯改正错误又如何配称知识分子，如何能为社会作贡献、求进步？

梁君为文作答，却只回避问题，不肯面对批评。更令我失望的是梁君竟然连《哲客侠情》一书要表达"基督教境界最高"的主旨也没有勇气承认。

三、文化快餐现象亟须正视

都市的繁荣，忙碌紧张的生活，使快餐店的生意日益蓬勃；在日常生活中，文化资讯也日趋简化以迎合大众的口味。电视内容贫乏，电影、文艺缺乏内涵，这是香港高度都市化的后遗症。文化快餐现象实在不容忽视，而且亟须矫正。

在文化、思想与宗教信仰的推介上，我们不反对其通俗化的进路，正如"相对论"亦需要有人写出如"通俗相对论"一类的书籍。但我们所期望的是通俗化而非庸俗化，更不希望在通俗化的推展过程中有歪曲、过简、肤浅化的流弊。

读《哲客侠情》，我们欣赏梁君浅易出之的意图，但对梁君将圣哲思想过分简化与歪曲则深感遗憾。读者所面对的好比是外国人在唐人街餐馆吃的杂碎。香港的文化快餐现象是很值得我们关注的。

李天命先生一文的出现，的确唤起了我们对文化快餐现象的反省。我认为该文的价值也在于此，这是必须予以肯定的，尽管我们

对李文的讽刺笔调也不敢苟同。

最后我们得承认，文化的推展工作着实不是简易的工作，不能掉以轻心，所谓差之毫厘，谬以千里，但愿有志于普及文化的工作者深思并检讨。

原载于《明报月刊》，1988年11月号


附


录

锋锐才华与魔力魅力
——从飞刀小子到哲学沉思者

张敬真

一、思想锋利，文采风流，浪荡不羁

“李天命先生……一个浪荡不羁的飞刀小子……成为不附俗流、富明星魅力的哲学沉思者。”[1] 这是《法言》月刊主编对李天命博士的总括素描。

李天命以“思想锋利，文采风流”见称。人们谈起他时，往往用“魔力”、“魅力”、“无敌”、“才气纵横”等字眼来形容。例如香港大学教授陈耀南博士，即推崇李天命“才华横溢，遐迩驰声”。[2] 著名学者作家、香港“绿色力量”创建者周兆祥博士（香港浸会大学高级讲师兼电视节目主持人），则以“无敌是最寂寞”[3] 来形容李天命。

（A）聪明绝顶的“魔魅”？

李天命真的那么厉害？他这个人真的那么有魔力魅力吗？这是许多未见过李天命的人常会提出的问题。

在众多报章杂志上，人们对李天命有各式各样的评论。例如：有人说他“有型”。有人说他“潇洒”、“带几分成年人的邪气，实在和时下最受欢迎的明星没有两样”。有人认为“最厉害的是他一对眼……有威胁力”。有人称誉他“以敏捷的才思傲视同侪”。有人推

许他为“思考方法翘楚”。有人欣赏他有诗之“彩笔”。有人赞叹“他的一生，是一首诗”。(以上各条之出处在《明报月刊》、《大公报》、《文汇报》、《中大学生报》、《法灯》等刊物上。)

至于一些比较中性的描述，则有儒学专家、中大［香港中文大学］哲学系系主任刘述先教授说：“李天命是天生的表演者，跟他的学生是最多的。”[4] 影评家石琪先生给李天命冠以“反斗星”[5] 之形容，而吴子进先生则断言对李天命的定位之一，就是“已经被神话化了”的“教主型”。[6]

此外也有些人对李天命作出负面的评价。陈云根先生认为李天命传授语理分析常使学习者骄傲自大，“仿佛手执逻辑的尚方宝剑，逢佛杀佛，不可一世”。[7] 梁燕城博士更指李天命“以宗主自居”、“摆出霸主姿态”、“向天下公告自己是‘绝顶高手’”、“见自己借以维持宗师身份的一个问题被反驳，就立刻为对手加形容词”、“表现无比的独断霸道”。[8]

总之，欣赏李天命的人多认为他聪明绝顶，才华出众，充满迷人魅力。憎恶李天命的人却往往视他如魔似魅，认为他的魔力魅力只不过是魔鬼撒旦的那种魔力和魅力而已(在梁燕城发表的一封公开信中，李天命即被指为魔鬼撒旦[9])。

(B) 精英偶像，传奇人物

究竟李天命这位富于传奇性和争议性的精英偶像、大学生偶像，是一个怎么样的人呢?

《大公报》上有一段描写，或能作出多少概括：“李天命提倡以思考方法，包括语理分析、逻辑方法、科学方法、谬误剖析等，去对付这些(思维上的)弊病。李天命的雄辩给人思考精密的感觉；

而他的处世态度则予人一点‘浪荡’的形象。他推崇的‘骑士精神’、‘爱情宗教’等，都是他人生哲学的一部分。”[10]

文首提到的《法言》月刊，其中的访问稿《浪荡与沉思——李天命先生谈经历和思想》，以笔者所知，在读者中产生了很大震撼。可惜的是，虽然编者“特别推荐……这篇得来不易的访问稿……文中所隐藏的生活深意与生命启示”（同注释［1］），但笔者发觉有不少人读了这篇访问稿后，将注意力和话题都集中到李氏浪荡的一面上去（擅长飞刀，自小心高气傲，同时又极为顽劣，终被所读中学“踢出校门”，即使到了芝加哥大学读博士，也只有两个月留在校内，其他时间都溜到了加拿大经常赌“沙蟹”……），却没有去真切体会“文中所隐藏的生活深意与生命启示”，而其实这些才是该文之最独特、最可贵之处。例如李氏表达“无视高位，不屑向上爬”的观点时，其对伪学术的抨击，陈耀南博士便对此击节赞叹说：“果然是石破天惊，不同凡响！”（同注释［2］）

下文试略论李氏浪荡以外的一面，即其才华的一面。笔者以前在中文大学听过李先生讲授的课程（思考方法、符号逻辑、科学哲学、分析哲学等），自此即尽可能不错过李先生的公开演讲以至“地下流传”的录音带，并同一班朋友尽力搜罗李先生的言论及任何有关李先生的评论。无论在思考方法、人生哲理，还是遣词用字的技巧等等方面，我们（笔者和朋友们）都受到李先生极大的启发，获益良多，离校多年，仍感到受用不尽（李先生的思考方法和人生哲学，精要透辟，切实可行，无迂阔学者常犯的大而无当之病）。因此决意草成此文，尝试对李先生作一侧写，并驳斥一些对李先生的误解，然后提出我们对李先生的一点小小的意见，还望先生不以为忤。

二、才气纵横：诗与文，思考与论辩

吴子进在香港大学《学苑》上撰文说："如果李天命知道你们背后叫他中大第一才子……一定会觉得好笑。可能还会写首诗。"[11]以李先生的高傲，自然不屑那样的称号，会觉得那样的称号荒谬可笑。他是否会因此写首诗，那就不得而知。吴君随后又说："哲学不处理李天命——诗风主笔及李天命——分析哲学家的分裂，其他学科包括科学是无法处理的。"（同上注）吴君似认为一方面写诗，一方面又讲分析、讲思考方法，那样便会"在人生层面上，精神分裂"（同上注）。但其实写诗和讲思考方法根本不必有对立冲突。李先生在诗和文、思考和论辩多个方面都显露了出众的才华，那有什么矛盾分裂之处呢？

（A）诗之彩笔

李天命的诗，意象精妙，凝练优美。余雁在其《掌中篇》里说："（李天命）这个讲精品的人，他自成一家之言。"[12]黄子程在《天命秋无垢》里指出："他在《盘古》时的旧作，曾经震动诗坛：跃起之后／势须下落／而今问题在／你如何去平伏那心跳？"又说："他最近的名句是：秋无垢／天地无语。"[13]

李氏的诗，每有意境高、格调清逸之作，例如1988年1月发表的《西湖秋》：

西湖的秋色原来不是谎言
一泓寒寂，千丝黄柳
万般兴亡的记忆

不见乱红碎绿
不见西子，也不闻笙歌
但有比春天更翠的秋波

轻舟无声滑过
只载游兴，不载功名
任不设防的岁月在水面
来去如夜夜的星影

李氏又长于自创新律，例如同年3月发表的《舞别》：

翩然的轻盈翩然的舞
嫣然的意态嫣然的妒
黯然的夜尽黯然的别
茫然的晓寒茫然的路

另一首属于“自创新律”的诗《连环念》，则更受注目、更受激赏，被称为“浑然天成，意象高远”[14]之作。(当此诗被选去在香港电台配上音乐朗诵时，又别有一番动人的效果。[15])

李天命诗文俱精。他的理论文章，既锋利机智，又精练优美。其理论文章所“附带”的文学性或艺术性，实远胜于许多文艺作品的文学性或艺术性（此可参考下文提到的三篇鸿文，便能印证）。

(B) 思考方法翘楚

不过，李天命的主力并非用在文学创作上，写诗只是他的“副

业”，他因而有“业余诗人”之称。[16] 虽然这位“业余诗人”的“业余”比起一些“专业诗人”的“专业”不知高明多少倍——正如其理论文章的艺术性比起一些文艺作品的艺术性不知高出多少倍——但看来他始终是“志不在诗”。李氏的“招牌”、“标帜”，是思考方法，尤其是思考方法的基础部门：语理分析。如伍栋英先生指出：“李天命先生是第一位尝试把语理分析净化成为一门独立的学问、并将之建构成为思考方法学之最基本环节的人。”[17]

李氏给思考方法所提出的架构，在香港各大专院校讲授思考方法的人当中，产生了很大的影响，许多讲者都以李氏提出的架构为蓝本。[18] 而李氏所界定的一些方法学概念（例如“空废命题”、“封闭（陈述）系统”等概念），往往很快便会在大专学生、知识分子之间流传。如香港大学医学院教授吴敏伦医生，在讨论特异现象时，便表明自己是援用了李氏厘定的一些方法学概念去表述特异现象的研究守则的。[19]

当然，精研思考的方法并不等于擅长思考的运用，犹如优秀的教练并不等于优秀的运动员。但李氏则同时精于思考的方法和长于思考的运用。在报章杂志上，对李氏每有“观念清晰与思考精密，为众人所推许”[20] 之类的描写，李氏在这方面的权威地位，可说实至名归。岑逸飞先生在其《信报》专栏上进行论战之际，亦不忘援引李氏之言作为印证：“遇见精于思考方法的李天命兄，他说关于这问题（日本天皇裕仁是否有罪）的争论，他判定我是胜方。难得他支持。”[21]（按：岑氏此说并没有犯诉诸权威的谬误；他在论战当中已独立地提出了自己的论据。）

(C) 辩才无双

苏格拉底以思考和辩论为哲学家的天职。李天命不仅精于思考，而且长于演辩。其在讲坛上的风采，可称无与匹敌。恺令在《七好文集》里这样记述初听李氏“思考与智慧”讲座时的经验：“未听过李博士的演讲，没想到如此拥挤，我想准时到达便可以，一到会场吓了一跳，可容纳三四百人的礼堂，挤得水泄不通，许多听众没有座位，只好站着……他的讲座确实吸引。最后十五分钟让听众发问，他的回答妙语连珠，难怪这么多人闻风而至。”[22]

比演讲的难度更高得多，更需要机智、敏锐和意志力的，是在台上进行单对单的公开辩论（试设身处地，想象一下在千百观众面前进行不是队与队而是单对单的、而且还要正式分出胜负的辩论，那需要何等的勇气和自信，需要何等坚强的意志）。众所周知，李天命辩才无碍，年前与韩那的一场著名的辩论：《神不存在？！——哲学家李天命智斗神学家韩那》，[23]在宗教界和知识分子的圈子里，轰动一时。韩那在世界各地进行挑战性的巡回辩论，从未输过，这次却被李氏以双倍票数压倒。即使不同意李氏的论点的教徒如郑志诚先生，也不得不同意：“李天命那干云的豪气……从始至终的极度自信……谦虚的表态……无可否认，他是把握到取分的窍门。”[24] 而《明报月刊》编者则指出：“所谓不是猛龙不过江，韩那自1974年开始……战绩彪炳……而李天命博士则以善辩著称，且是校内最受欢迎的哲学系讲师。故此，这场辩论吸引了1700名中文大学师生出席，是中大罕见的‘盛会’之一。”（同注释 [23]）大学里只有十个八个听众的讲座是司空见惯的，对照之下，这场辩论可说是象牙塔里最有叫座力的一次“表演”了。

辩论过后又进一步引起了一场异常瞩目的笔战，在文化圈中成

为广被谈论的话题。辩论和笔战导致一长串连锁反应：岑逸飞、荼薇、杨东川、沈智和、伍栋英、林瑞琪、李植、秋言、清心明远、陈云根、黄孝明、郑志诚……诸人都加人了提出评论。其中伍栋英对战果作出综述："评论这两次辩论和引述李天命先生之有关言论的报章、杂志以至书籍，到目前为止已至少有20多处。其中'李韩之辩'是一场公开的台上辩论，结果由现场观众投票评定李先生为胜方。至于'李（天命）梁（燕城）之战'则是一场笔战；据笔者所知，在报章杂志上出现的评论亦全都认为李先生（就论战而言）为胜方。"[25]

三、毁誉默然，无敌是最寂寞

(A) 出招狠辣，不可一世的绝顶高手？

以上简论过李天命的诗文和思辩，现在略为澄清一些对李氏的曲解或误解。

(1) 如前所述，陈云根认为李先生所授的语理分析会使学习者骄傲自大，"仿佛手执逻辑的尚方宝剑，逢佛杀佛，不可一世"。但其实，语理分析虽像锋利无比的兵刃，然而没有人叫你用来乱砍乱刺。善用之还是误用之，取决于你自己的功力，跟语理分析本身无关。正如清华君所说的："修过李天命'真传'的'思考方法'，许多人便会被你问到口哑哑。但这并不是鼓励你抱着刁难人的态度……（而是）帮助我们更清晰地表达思想，从而对事情有更深入的理解。"[26]

(2) 陈君又在评论"李韩之辩"时说："李天命与陈鼓应用的都

是过时的逻辑实证论。”(同注释[7])关于这个说法，现在提出以下两点批评。

第一，陈君所信的《圣经》，比逻辑实证论“老”得多、旧得多了，《圣经》过时不过时呢？其实不管逻辑实证论“过时”与否，这对有关问题的讨论是毫不相干的，因为李先生在其辩论中根本没有应用到逻辑实证论！李先生曾著书论述过这个学说，但“论述”不等于“应用”，更不等于“在这次辩论中应用”。李先生在这次辩论中采用了分析哲学的进路，但逻辑实证论并不等于分析哲学，而只是分析哲学多个支派中的一支。把逻辑实证论混同于分析哲学的一般进路，实是无知。

第二，若要驳斥某个论辩，关键在于能否指出其中有什么漏洞。陈君根本指不出李先生在其论辩中有哪句话或哪些断言有漏洞，于是就利用“逻辑实证论过时”之类不相干的说法来转移视线，结果便犯了离题的谬误。

(3)梁燕城先生声称李先生“以宗主自居”、“摆出霸主姿态”……(见上文)。但这些都是缺乏凭据的武断之言；梁先生根本提不出半分证据来支持那些断语。至于所谓“(李天命)向天下公告自己是‘绝顶高手’”(见上文)，那更是无中生有的杜撰。李先生在有关的文章里只说过：“不出手则已，一出手对方就溃不成军的，那是高手。若能令对方不但溃不成军，而且没有退路，即一出手就连对方的后路都全数封杀的，那是高手中的高手。又如果自己的‘武功’同时是无懈可击的话，那就是绝顶的高手了。”[27] 李先生只是说“如果”一个人具备某某条件“的话”，那么他就是绝顶高手。梁先生却由此杜撰说李天命“向天下公告自己是‘绝顶高手’”。这种不诚实的凭空捏造，在梁先生的文章里，随手可拾。

（4）素有清誉的岑逸飞先生，在评论“李梁之战”时说：“愚见认为李兄出招狠辣，梁兄苦苦应战……若以武艺论英雄，出招狠辣者显然是技高一筹。”[28] 我们完全同意岑先生的说法——除了有一点保留：这里所说的“狠辣”，如改称为“犀利”，似更贴切。李天命先生机智幽默，人所共知。荼薇以“谈笑用兵”[29] 一语来形容李氏的论辩，可说十分恰当。有人认为李先生的定位之一就是“教主型”（见上文），我们则认为李先生属于“智者型”，而且是机智幽默的智者。他喜欢开玩笑。“为李天命笑谑”（诗人戴天语[30]），这不单是戴先生的可能经验，而且是我们做学生时经常都有的实际经验。我们觉得李先生的“出招”往往内含一种“犀利的笑谑”，使人从中有所领悟，对混沌错谬的思维方式有所警惕。

（5）岑先生又认为李天命也许是“贪玩”，在辩论时把梁燕城“玩到尽”。[31] 岑先生说：“一旦胜负已分，就不用迫至对方跪地求饶，否则便无宗师的风范。”（同注释 [28]）我们也完全同意“……不用迫至对方跪地求饶……”这个说法，不过要加上一点补充说明：这个说法可能会使人误以为李先生写了多篇文章去“追杀”梁先生，要迫至后者跪地求饶方止。但实情是：在整个论战过程中，李先生自始至终只写过一篇文章，就不再（不屑？）一顾，如同“必杀之招”一出之后，即可肯定对手必死无疑，无须多看一眼。反而是其他人等（沈智和、荼薇、黄孝明……诸位）对梁燕城的申辩作出了批评。例如沈智和便指出：梁先生硬把“胡混的诡辩”一词之中的“胡混”牵强解释为“胡涂地混乱帐目或男女发生同帐的婚外性行为”，[32] 这样的解释实在荒谬绝伦。梁先生这种惊人的“解释学”，现在已成笑柄，人们每一谈起就忍俊不禁。我们认为，碰到梁先生这种水平的申辩，李先生不予理睬，恰正显示了其宗师风范。

(B) 誉高言少，惜字如金

最后想向李先生提出一些小小的意见。我们观察到的一个现象是，如沉浮君所说的“哲学界享负盛名的李天命博士”，[33] 所发表的言论其实甚为稀少，可谓“誉高言少”，两者有点不成比例。

李先生有关思考方法的文章，多年来只见在台湾《鹅湖》杂志和香港《明报月刊》上发表过几篇。《鹅湖》杂志编者说：“本刊自前期刊出李天命先生《论分析哲学》一文后，备受读者之推崇……职是之故，本刊特礼请李先生多惠赐鸿篇。”[34] 但在这个编者语刊出后，却一直再发现不到李先生“惠赐鸿篇”予该月刊（其后该刊转载李氏已发表的作品，那是另一回事）。过了多年，才再发现李先生的文章出现于《明报月刊》上。《明报月刊》编者如此介绍：“李天命博士……惜字如金，自1981年出版《语理分析的思考方法》一书后，鲜有文章问世，现在编者力邀之下，答允东山复出。”[35] 不过李氏从1987年“东山复出”至今，三年来也只在《明报月刊》上发表了三篇文章而已，即《思维方法与独立思考》、《思辩与宗教》、《思考与心魔》。

李氏不单惜“字”如金，而且也惜“话”如金——以前虽在电视和电台罕有地讲述过思考方法，不过自此就“多次婉谢了这两种传媒邀约讲有关的问题了”。[36]

李先生这种态度和作风的背后原因，估计不外以下两点：

（1）石琪先生在其专栏上说：“早已知道李天命很爱玩”（同注释 [5]），事实上许多人都知道李先生喜欢玩乐嬉戏。这种生活方式是很容易使人不肯多花时间在工作上的。虽然李先生的作品俱属精品，但这毕竟不能作为疏于工作的理由。穷人捐一元比富人捐一千元更可贵，相信李先生必明这个道理。一个中人之才，勤勤恳恳，尽

力而为，那便可以问心无愧。另一方面，一个原本能创造更多杰作的人，纵然“才华横溢”，但若没有尽力，那便总是有负上天所赐了。不知先生以为然否？

（2）当周兆祥博士以“无敌是最寂寞”来形容李先生时，李先生并没有客气否认（同注释[3]）。由此可以推想李先生对自己的估量如何。这样的估量会给自己造成极大的压力。记得李先生曾在讲坛上说过（大意）：“写思辩文章，若要严谨精妙的话，首先要使自己无懈可击，那就必须字字准确，句句清晰，无一言半语多余，无一论证有逻辑漏洞，各部互相呼应，全篇首尾一贯，最好步步留有后着，更在附注中伏下后着的后着。”这种极高的要求，可能便是李先生惜字如金的另一个原因吧。但笔者越来越体会到，纵有至高无上的思辩境界，还是不如达到仁爱宽厚的人生境界。笔者离校多年，从各方面得悉，李先生一直保持英锐之气，卓尔不群，睥睨俗世，思想词锋始终凌厉无匹，此意味着思考力和生命力的强劲，固然可喜可贺。不过笔者这些年来读了一些古书，吸取了一些东方智慧，发觉东方智慧实涵有更高的人生境界。李先生的思辩风格，有“横扫一切，所向披靡”之势；但东方智慧却有“成人之美，包涵一切”的仁者襟怀。愚见以为，温润的仁者比锋锐的智者在人生境界上更进了一步。老子有言曰：“夫惟不争，故天下莫能与之争。”这才是至高无上，这才是真正的无敌。不知先生以为然否？



注 释

[1]《法言》月刊，1989年6月号，62页。

[2] 陈耀南（梁山）：《东方日报》之《疏雪集》，1989年8月12日。

[3] 周兆祥："每月对谈"（1989年10月7日，香港中华文化促进中心，录音带）[编按：其后由周兆祥教授整理并发表于1995年8月21日之《信报》上]。

[4]《分析哲学与科学哲学论文集》（《新亚学术集刊》，第9期），373页。

[5]《明报》之《倾偈集》，1989年9月5日。

[6]《学苑》，1980年4月号，28页。

[7]《短文四叶》，载《香港时报》，1988年3月7日。

[8]《明报月刊》，1988年8月号，107页、111页、113页、115页。

[9]《明报月刊》，1988年10月号，115页。

[10]《大公报》，1989年10月4日。

[11] 同注释 [6]，29页。

[12]《文汇报》，1988年5月9日。

[13]《大公报》，1988年10月22日。

[14]《博益月刊》，1987年11月号，3页。

[15] 见《文汇报》之《掌中篇》，1988年1月25日。

[16] 见《博益月刊》，1988年10月号，170页。

[17]《明报月刊》，1989年4月号，115页。

[18] 参考有关课程手册所列出的"思考方法"课程大纲，即可见一斑。

[19] 见《明报月刊》，1989年3月号，24页。

[20]《明报》，1987年2月27日。

[21]《信报》之《磨砺精神》，1989年2月16日。

[22]《星岛日报》，1989年11月5日。

[23] 见《明报月刊》，1987年12月号，41页。

[24] 郑志诚：《宗教与思辨——回应李天命博士的“思辩与宗教”》，34页，香港，1988。

[25]《明报月刊》，1989年5月号，93页。

[26]《新亚学生报》，1980年4月号，10页。

[27]《明报月刊》，1988年6月号，37页。

[28]《信报》之《磨砺精神》，1988年10月24日。

[29]《信报》之《戏间形彩》，1988年10月15日。

[30]《信报》之《乘游录》，1989年2月4日。

[31]《信报》之《磨砺精神》，1988年8月28日。

[32]《明报月刊》，1988年8月号，106页；11月号，38页。此外如黄孝明所撰《“九月辩论”的风波》一文，亦对梁氏的申辩作出了近似的批评；见《华侨报》，澳门，1988年11月6日。

[33]《法灯》，1990年1月1日。

[34]《鹅湖》杂志，1977年4月号，16页。

[35]《明报月刊》，1987年8月号，2页。

[36]《法言》月刊，1989年7月号，49页。

原载于《路德月报》第382期，1990年5/6月号

编附：李天命诗数首

轻之思

其一：秘密

东风拂过蔷薇
一根刺把秘密
轻轻挑破

其二：等待

阳光从城东淹到城西
黄昏将层云染成叠彩
归鸟唧唧依依的
投向树后微裸的楼台
腼腆的夜未临
一把空椅是一把等待

其三：点亮

娉娉袅袅的裙步
踩着江南小调
飘过苏堤



一朵绰约的媚月
沿堤点亮
左一湖夜色
右一湖夜色

其四：舞别

翩然的轻盈翩然的舞
嫣然的意态嫣然的妒
黯然的夜尽黯然的别
茫然的晓寒茫然的路

连环念

茑萝将女儿嫁给原野
原野将血液输给河流
河流将命运押给湖海
湖海将拥抱送给沉舟

沉舟把思念寄给寡妇
寡妇把幽怨遗给高楼
高楼把青春卖给风雨
风雨把故人许给深秋



深秋将木叶还给大地
大地将仰望献给太阳
太阳把余晖交给峻岭
峻岭把暮色推给荒林

荒林将晚菊开给过客
过客把清芬携到远方
荒林将夜幕剪给过客
过客把星月带到远方

远方向我展示戈壁的浩瀚
我在浩瀚戈壁上发现江南

荒城之月

无言的夜空
俯瞰着无边的沙漠
在虚无的月色下
浮现出一座无人的荒城
回荡着一缕无力的歌声
低唱出一段无情的故事

故事的结尾轻轻细诉：
“当这一切结束



就只有无言的夜空
俯瞰着无边的沙漠
在虚无的月色下
浮现出一座无人的荒城……”

武夷石

破云欲飞的高山
望断长空的仰止
攀登自一念开始

一脚脚踩痛引力的指尖
一步步测量自己的高度
穿过崎岖
解开谜路

偶一抬头，白雾雪崩
从坡顶滚到鼻梁
稍一开口，语言随风
从唇边直落千丈

几条冶娆的紫藤
缠着古板的老松不放
老松斜撑着尊严



我的尊严在峦巅
在苍云上面

那就必须继续向上
背着爬过的峻岭
攀越眉上的崇山
告别了一座巍峨
再奔赴下一座召唤

最后的召唤由最后的一步印证
最高的山岩界定最高的一程

望着那怀了叠叠记忆的岩石
我窥见了洪荒的皱脸
不涂脂粉，只抹着片片风霜
在迟疑间，我一步跨了上去
站在风景之上

无题 No.1

我在沙上写了一首诗
又在沙上抹去那首诗
只让海知道



我在空中写了一首诗
又在空中抹去那首诗
只让云知道

我在心里写了一首诗
又在心里抹去那首诗
只让你知道

——以上各诗均收录于
《李天命诗集——寒武纪》
(牛津大学出版社，1996)

谈李天命的思考方法

陈强立

李天命先生的名气和才华是人所共知的。他诗文俱精，且有“辩才无双”的雅号。故在此任何赞誉之词对李先生而言只是锦上添花而已。因此，本文只打算谈论一些鲜为人注意的事情，特别是李先生阐扬独立思考及其在教育上的贡献。

李先生在上述两方面的贡献可以从他的著述、讲学以及对学生和知识分子的广泛影响上见其一斑。

先谈李先生的著述方面。有些学者以“多产”而闻名，显然李先生并非这类学者，他亦不以此为目标。**李先生有系统地论述思考方法的重要著作有两本**，一是1981年出版的《语理分析的思考方法》，另一本是1991年出版的《李天命的思考艺术》。

上述二书的影响力，不仅遍及香港，而且远及台湾。《语理分析》一书虽然出了四版便在香港停止印行，但十年来它的影响力有增无减。例如，有不少大专院校的思考方法课程就是以此书为蓝本的。笔者在大学讲授思考方法，亦常遇到学生和朋友问及在哪里可以买到该书以及何时再版。

《李天命的思考艺术》受欢迎的程度在同类型论述分析和思考的严肃著作中更是空前的。由1991年至今，短短三年间，该书已经出了十六版，并且经常名列香港十大畅销书的榜首。不仅如此，在台湾上述二书亦受到行内有名学者的大力推介，它们的学术地位由此可见一斑。

一、李天命与语理分析

《语理分析的思考方法》及《李天命的思考艺术》在香港和台湾两地备受知识分子的重视和欢迎，二者皆是严肃论述思考方法的作品，能够达到如此受欢迎的程度，这是值得我们深思的。究竟二者有些什么重要性呢？显然并非凡受欢迎的书都是重要的，那么，它们有否名过其实？

在笔者看来，**此二书的重要性在于它们开拓了思考方法学的新领域，并且建构了一个切实有用的批判思考的进路**，那就是语理分析的思考方法的进路。

李先生并不是第一个提出这种思考进路的人，正如李先生自己所说："语理分析正是各个不同派别的分析哲学所共用的公器。"语理分析的进路源于分析哲学，这一点李先生已说得十分明白。

不过，李先生虽非第一个提出上述的思考进路，但据笔者所知，却是他首先有系统地把这种思考进路提炼成为一种思考方法学，并成功通过这种方法建构出一个切实有用的批判思维架构的。

传统上，论述思考方法多以逻辑为主。反之，李先生却是第一个明确提出语理分析作为思考方法学的最基本环节的人。

以上的说法有没有根据呢？

我们不妨看看一些论述思考方法的书籍，如西方著名学者萨蒙的《逻辑》以及科庇的《逻辑概论》等，虽然它们对语言的功能和用法都有所论及，但重点却始终放在逻辑方面。

例如，萨蒙在唯一论及语言与思考的关系的一章里这样说："为了恰当地处理论证，我们必须密切注意语言的性质，因为论证乃述句所组成，它是一种语文项目。由于语言是一种很复杂的工具，因

此，单是语言的运用本身，就已可能有错误发生。这一章所要讨论的是语言的一些重要问题，这些问题对于论证的逻辑正确性与不正确性，有直接的影响。”（《逻辑》，第四章。）

由此可见，对于萨蒙这类思考方法学家而言，分析语言以及有关的进路只具有辅助及补充性的地位。他们并未意识到语理分析实乃思考方法学的基础部门，更遑论有系统地把这个进路的方法和原则建构出来。

反观李氏，早在《语理分析的思考方法》一书就已清楚地确立了语理分析作为思考方法学之起点的地位了。

二、从语理分析到语害批判

语理分析源于分析哲学，李天命先生则把这种思考进路提炼成为思考方法学的最基本环节，并通过这种方法建构出一个有实效价值的批判思维架构，这是李先生对思考方法学的一项重要贡献。

他在《语理分析的思考方法》的“后记”里说过，他是“尝试撷取分析哲学的精粹，用以建构思考方法的基点：此基点即语理分析”，并且“对语理分析加以厘清，予以定位，并提出有关语言陷阱的判别原则，确立方法区分的实效规准”。这些他皆能一一做到。

《语理分析》是十年前的作品，在这十年里面，李先生对语理分析的提炼和建构的工作一直没有停止过。在往后数年，他发表了多篇深入论述语理分析的文章，最后结集成书（见《李天命的思考艺术》）。其中最值得注意的，是李先生所提出的语害批判的实效架

构——批判各种妨碍正确思考的语害的一个分析架构。

李先生把各种语害有系统地归纳为三大类——语意暧昧、言辞空废和概念滑转，并对它们作出了详细的剖析和批判。

照笔者看，**上述三大类语害基本上囊括了绝大部分妨碍正确思考的语言概念上的弊病**。能有效消除这些弊病，实乃吾人于思考方面的一大进步。

对上述三大类语害进行了详细的剖析和批判后，李先生进一步剖析和批判了由此三类语害而形成的各种封闭系统。

李氏论述语理分析始终是以破解封闭系统为目的。正如李氏所言："封闭系统实乃思想之所以偏蔽窒碍、心灵之所以盲目疯狂的主因，而语理分析正是破解封闭系统之最佳的方法。此法若能推广落实，则封闭系统必将烟消云散，心思的解放以至社会的开明亦将得到实现的条件。"(《语理分析》，"后记"。) 证诸李氏的工作，其实乃有心人也。

三、独立思考：从方法到艺术

独立思考须具备批判思维。把语理分析提炼和建构成思考方法学的基础部门，是李天命先生对阐扬批判思维（因而亦是对阐扬独立思考）的一项贡献。

笔者这样说或会予人以"李先生只是在提炼语理分析这方面有贡献"的印象，但这并非笔者的意思。兹举出以下两点略作说明——

第一，批判思维的建立除了语理分析外，另一个有重要实效价值的环节就是谬误剖析。李先生在这方面的著述虽然不多，但在少

数论及各种谬误的文章里，已能给人耳目一新的感觉。不过，照笔者看，李先生在演讲及课堂上提出（但还未及发表）的“四不架构”，则更具实效价值，兼且别具一格（试看一下一些流行的逻辑书对谬误的论述，便知笔者所言非虚，如果你听过李先生讲“四不架构”的话）。此一架构既精巧又恰当地把各种谬误归纳起来，并予以批判的剖析。

第二，精研思考方法与精于运用思考方法是两回事。前者需要对思考方法有深入的认识，后者进至最高境界则是一种艺术。

正如李先生所言：“思考方法可以论述，思考艺术却难以论述，或只能‘展示’而无法‘论述’。……近似《易·系辞》所谓‘神无方而易无体’，思考艺术的唯一‘公式’就是：思考艺术没有公式。《文心雕龙》有言：‘诗有恒裁，思无定位。’思考艺术运用之妙，存乎一心。”

观乎从《语理分析的思考方法》到《李天命的思考艺术》，其间所显示的心路历程，正是朝着这种“存乎一心”的思考境界进发。

当各人对思考方法（特别是它的基本环节）皆不予重视的时候，李先生则大力加以提倡，并以此悉心教导学生。当大家开始醒觉它的重要性且渐渐懂得运用它的时候，李先生则向大家展示出思考艺术的胜境。这是对大家在思考上的一种鞭策，是对独立思考水平的一种提升。

李先生对独立思考的提倡并不限于著述方面，他的演讲和教学皆以此为中心。他并非要走“专家学者”的路（以他的学术功力，在有关领域里比起一些“专家”更有资格称为专家）。低调地说，他是要推广独立思考；高调地说，他所走的是“五四”以来开启民智、提

高国人思考水平的路。众人皆欣羡李先生的明星风采，笔者却独取李先生这份教育上的心思。

原载于1994年2月1至4日《信报》，现经陈强立教授简订